
المركز القومي للترجمة
ما المواطنة؟
دومينيك شنابر
كريستيان باشولييه
ترجمة
سونيا محمود نجا
2618



المواطنة يوتوبيا خلاقة تحاول جاهدة تجاوز الإثنية والعرفية، وهى بهذا ترمى عن طريق القانون حل الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية التى تتعارض مصالحها، وهى رغم ذلك تستدعى مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين، ولا يمكنها أن تكون عقلانية خالصة تحاول جاهدة الحفاظ على تنظيم سياسى مؤسس على الحق وفكرة الحرية والمساواة. والمواطنة هى أيضا أساس الشرعية السياسية؛ فالمواطن لا يعد فقط فرداً فى دولة القانون، بل يتمتع بجزء من السيادة السياسية.

الغلاف: عبد العزيز السماحي

ما المواطنة؟

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2618
- ما المواطنة؟
- دومينيك شنابر ، وكريستيان باشولييه
- سونيا محمود نجا
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
Qu'est-ce que la citoyenneté?
Par: Dominique Schnapper
Avec la collaboration de
Christian Bachelier

Cet ouvrage a bénéfivié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut francais d'Egypte et du programme Taha Hussein de l'Ambassade de France en Egypte.

استفاد هذا العمل بمساندة برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسى بمصر
وبرنامج طه حسين الخاص بسفارة فرنسا بمصر.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

ما المواطنة؟

تأليف : دومينيك شنابر
كريستيان باشوليه
ترجمة : سونيا محمود نجا



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

شنابر، دومينيك

ما المواطنة؟ تأليف: دومينيك شنابر؛ كريستيان باشولييه؛

ترجمة: سونيا محمود نجا.

ط ١ (طبعة جديدة منقحة). القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦

٣٨٤ ص، ٢٤ سم

١ — المواطنة

(أ) باشولييه، كريستيان (مؤلف مشارك)

(ب) نجا، سونيا محمود (مترجمة)

(جـ) العنوان ٣٢٣,٦

رقم الإيداع ٢٠٨٢٧ / ٢٠١٤

الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978-977- 718 - 915-6

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة.. 9
ملحقات.. 19
أرسطو، "ما المدينة إذن؟"..................................... 21
شيشرون "وحدة الحق"... 25
الفصل الأول: الحداثة السياسية.................................. 27
نقل الشرعية.. 27
النظام السياسى الجديد... 28
الفرد وتنظيم المجتمع السياسي.................................. 32
التمثيل.. 36
المواطن على الطريقتين الإنجليزية والفرنسية....................... 43
التعددية الليبرالية والديمقراطية الأحادية.......................... 43
الحوار المتخيل بين "مونتسكيو" و"روسو"........................ 49
الملحقات.. 55
الميثاق الأعظم (١٢ يونيو / حزيران ١٢١٥) 55
مذكرة الجلب والإحضار (هابياس كوربوس ١٦٧٩) 61
شرعة الحقوق (١٦٨٩) 71
إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (٤ يوليو / تموز ١٧٧٦) 75
التعديلات العشرة الأولى على الدستور الأمريكى (ديسمبر/ كانون الأول ١٧٩١) 81
جون لوك "عن غايات المجتمع السياسى والحكومة"....................... 85
جان – جاك روسو "شكل من أشكال الترابط"............................ 91

الفصل الثاني: الانتقادات.. 101
المواطن المعنوى المجرد والفرد التاريخي.............................. 103
"تأملات فى الثورة الفرنسية".. 103
الفكر المضاد للثورة... 107
النقد الحديث... 113
المواطن المجرد والبروليتاري... 116
نقد الماركسيين.. 117
"الحقوق – الحريات" و"الحقوق غير المادية"............................ 123
الدولة الحامية.. 126
ملحقات... 133
إعلان حقوق الإنسان والمواطن (٢٦ أغسطس/ آب ١٧٨٩) 133
التقرير الأول للجنة الاستجداء والتسول بالجمعية التأسيسية............... 139
مرسوم الجمعية الوطنية المنظم للمساعدات والإعانات العامة............. 143
روبسبيير "مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن"....................... 147
خطاب النائب هارمون (٢٥ إبريل/ نيسان ١٧٩٣) 151
بيانات الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية (فبراير / شباط ١٨٤٨) 155
دستور الجمهورية الفرنسية الثانية (٤ نوفمبر/ تشرين الثانى ١٨٤٨) 157
الإعلان العالمى لحقوق الإنسان (١٠ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٨) 163
ديباجة دستور الجمهورية الخامسة (٥ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٨) 173
ديباجة دستور الجمهورية الرابعة (٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٦) 174
الفصل الثالث: المؤسسات.. 177
الدعوة الكونية.. 178
معنى التصويت.. 178

التوسع فى حق التصويت.. 182
المواطنون والأجانب.. 189
تنظيم النقاش.. 191
المدرسة.. 191
المؤسسات السياسية.. 194
ديمقراطية الرأي.. 199
ملحق: المؤسسات السياسية فى البلدان الأوروبية
جمهورية ألمانيا الاتحادية.. 207
مملكة إسبانيا.. 213
جمهورية فنلندا.. 221
الجمهورية الفرنسية.. 225
المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى، وأيرلندا الشمالية.. 233
الجمهورية الهيلينية (اليونانية).. 241
الجمهورية الإيطالية.. 245
الفصل الرابع: الفردانية الديمقراطية.. 251
التداخل والدمج الاجتماعي.. 252
تطور وتنامى الحقوق الذاتية.. 252
حالات التداخل والدمج الوطنى 256
حركة إيجابية أم تمييز موجب.. 259
الحياة الجماعية.. 264
الفردانية الأسرية.. 264
الإصلاحات الدينية المرمقة.. 268

السلطة "الديمقراطية" والعلاقات بين البشر.. 272
ملحق: الكسيس دوتو كفيل "عن الفردانية فى البلدان الديمقراطية"........ 279
الفصل الخامس: المواطنة والأمة.. 283
التعددية الثقافية والحقوق الثقافية.. 284
نقد المواطنة الكلاسيكية.. 284
مخاطر الجماعانية.. 288
أنعترف بالحقوق الثقافية؟.. 290
ما وراء الأمة.. 297
المواطنة الأوروبية الجديدة.. 299
مواطنة محل الإقامة.. 305
المواطنة "بعد القومية".. 307
ملحقات: الاتفاقية الأوروبية للحفاظ على حقوق الإنسان وحريته الأساسية..... 313
ريمون آرون: "عن رفض المحاربة".. 334
جورجن هابرماس "الوطنية الدستورية".. 352
شارل تايلور "سياسة الاعتراف".. 359
خاتمة.. 365
قائمة المراجع.. 373

مقدمة

منذ بضع سنوات خلت، عاود مصطلح "مــواطن" "*Citoyen*" الظهــور بشكل به الكثير من الإصرار، حتى لا نقــل مــن الإلحــاح، فــى البلــدان الديمقراطية. وهو مصطلح سبق للثــورة الفرنــسية إبــداء حمــاس كبيــر لاستخدامه، حماس اتسم أحيــانا بالمبالغــة. وقد بتنا اليوم من فرط الوصف به، نراه ناعتا الكثير من الكلمات مما روج لتراكيب لا يجفل جفن الناطق بها مثـــــل "*Rencontre citoyenne*"[1] و"*Action citoyenne*"[2] و"*Café citoyen*"[3] بالفرنسية.

وقد رادف المصطلح بهذا المعنى ببساطة ما هــو اجتمــاعى وغيــر احترافى، بل ما يتسم بالود والحميمية وربما بالظرف وخفة الظــل. ســوف نطرح لاحقا فى الخاتمة تساؤلا عن أسباب هذا الرواج والانتشار المستحدث. أما هنا فيتوجب بداية التذكير بأن لهذا المصطلح معنى محددا يستلزم الأمــر فهمه.

---

(١) "*Rencontre citoyenne*": مجموعات تقوم بعملية عصف فكرى فى موائد مستديرة تجتمع حول متخصص لتدارس مشكلة أو تحليل نصوص قانونية مع إبداء اقتراحات تعديلات بعد المناقشة أو تقديم ما يتراءى لهم من انتقادات وحلول.

(٢) "*Action citoyenne*": نشاط تقوم به مؤسسة أو منظمة بعيدا عن مسارها الأساسى بهدف تحسين محيطها الطبيعى أو الاجتماعى فى مجالات مثل التعليم أو البيئة أو تنمية المدينة التى يقع بها مقرها أو التوظيف.

(٣) "*Café citoyen*": نوع من المقاهى ظهر عام ١٩٩٧ فى مدينة "كايان" "*Caen*" الفرنسية، كان الهدف من إيجاده إحياء فكرة الأماكن العامة التى يمكن فيها للمواطنين الالتقاء لمناقشة ثيمة مختارة خلال اللقاء السابق.

للمواطنة بادئ ذى بدء معنى قانوني، فالمواطن ليس فردا حقيقيا ذا كيان ملموس. من هنا يمكن لما كتبه "جوزيف دوماتر" "*Joseph de Maistre*" عن الإنسان فى "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" أن ينطبق عليه:

"لا يوجد إنسان قط فى العالم. رأيت على مدار حياتى فرنسيين وإيطاليين وروس... إلخ.

واعلم من خلال مونتسكيو *Montesquieu* أنه يمكن للمرء "أن يكون فارسيا" أما "الإنسان" فأقر أنى لم ألقه قط فى حياتي"[1]. وليس المواطن بأقل ندرة. فهو الحائز الحقوق المؤدى الالتزامات، وبوصفه هذا يتمتع بحقوق مدنية وسياسية.

كما أنه يحظى بالعديد من الحريات الفردية كحرية الاعتقاد وحرية التعبير وحرية التنقل والتزوج. ومن حقه كذلك أن تظن به البراءة أولا عند توقيفه من قبل الشرطة وتقديمه للعدالة وأن يكون له محامٍ للدفاع عنه وأن تعامله العدالة طبقا لقانون يتساوى أمامه الجميع.

وللمواطن حقوق سياسية عدة، منها: المشاركة فى الحياة السياسية وشغل جميع الوظائف العامة. فى مقابل كل ذلك يجب عليه احترام القوانين والمساهمة فى النفقات الجماعية وفقا لموارده والدفاع عن المجتمع الذى ينتمى إليه إذا ما تهددته الأخطار.

والمواطنة هى أيضا أساس الشرعية السياسية. فالمواطن، لا يعد فقط فردًا فى دولة القانون، بل إنه يتمتع بجزء من السيادة السياسية.

---

(١) العبارات الموضوعة بين علامات التنصيص اختار لها الكاتب حروف طباعة مائلة لتمييزها.

ويقوم مجموع المواطنين الذين يشكلون جماعة سياسية أو "طائفة من المواطنين" بواسطة عملية الانتخاب باختيار حكامه. من هنا فإن مجموع المواطنين هو مصدر السلطة وهو ما يبرر تنفيذ القرارات التى يتخذها الحكام. وهذا الجمع هو المنوط به مراقبة أفعال الحاكمين المنتخبين والحكم عليهم. ويقر المحكومون بوجوب الامتثال لأوامر الحاكمين لأن مصدرى هذه الأوامر من اختيارهم وخاضعون لرقابتهم.

المواطنة هى مجموع المواطنين الذين يملكون السيادة وهو ما يفسر العبارات والتراكيب المتداولة، مثل: "المواطن ملك" و"المواطن هو السيد".

بالإضافة إلى ما سبق، تعد المواطنة أساس الرباط الاجتماعي؛ ففى المجتمع الديمقراطى الحديث لم يعد الرباط بين الأفراد دينيا أو سلاليا وإنما سياسيا. فعيش أفراد معا لا يعنى بالضرورة اعتناقهم ذات الدين أو اشتراكهم فى التبعية لذات الملك الحاكم أو خضوعهم لذات السلطة وإنما كونهم مواطنين تابعين لذات النظام السياسي.

وقد ظهر مبدأ الشرعية تدريجيا فى جميع أشكال الحياة الاجتماعية مما جعل مجتمع المواطنين فى مؤسساته السياسية والاجتماعية وفى تعاملاته اليومية متفردا لا يشبه أى مجتمع آخر.

للمواطن المشارك فى ذات السيادة الحق فى قدر الاحترام الذى يحظى به الآخرون، كما أن له الخق فى مراعاة كرامته. وترتكز العلاقات بين الجميع على قدر متساو من الكرامة.

لقد اخترنا فى أذهاننا فكرة المواطنة واستوعبناها حتى إنها تتراءى لنا "طبيعية". ومن ثم فقد بدت لنا عبارة: "صوت لكل فرد" التى تشى بمعناها، بديهية فى غير حاجة إلى ما يثبتها. هذا لا يمنع أن المجتمعات التى ترتكز فى تنظيمها على المواطنة لا تمثل أغلبية فى تاريخ البشرية. أصول هذه الفكرة قديمة غير أن الحداثة السياسية التى نشأت تدريجيا فى الغرب المسيحى والتى فرضت نفسها بشكل مثير إبان الثورات السياسية التى اندلعت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا قد أحدثت فصما وقصما أساسيا. من هنا فالمواطنة الحديثة مختلفة عن تلك التى عرفتها العصور القديمة.

هذا لا يمنع أن الإرث اليونانى قد ساهم فى نشأة مفهوم المواطنة. فظهور المدينة اليونانية "***Polis***" صاحبة بزوغ فكرة "المواطن". ومن خلال المدينة تولدت فى أذهان اليونانيين فكرة أن السياسة مجال قائم بذاته فى الحياة الجماعية. وقد جعلهم هذا يستوعبون فكرة وجود مجتمع سياسى مجرد يمكن تمييزه عن المجتمع الحقيقى الذى يتكون من أفراد ملموسين. و"المدينة" "***Polis***" طبقا لما يراه أرسطو هى جماعة المواطنين المنظمين سياسيا. هذا التجريد يوتوبيا أو خيال مبدع يرتكز على فكرة تساوى المواطنين بوصفهم مواطنين أيا ما كانت الاختلافات التى تفرق بينهم.

"المدينة اليونانية هى التى أوجدت إذن "المواطن" كعضو فى جماعة المواطنين الأحرار المتساوين". أيا ما كانت الاختلافات التى تفصل بين أولئك الذين يكونون المدينة من ناحية الأصل أو المكانة أو الوظيفة، فهم يبدون بشكل ما متشابهين. هذا التشابه يؤسس وحده المدينة ***Polis***، ذلك أن اليونانيين

يرون أن الأشباه فقط هم الذين يمكن أن تجمعهم مشاعر أخـــوة وود "*Philia*" في جماعة واحدة. بذا يأخذ الرابط بين الإنسان والإنسان فى إطار المدينـــة شكل العلاقة التبادلية القابلة للانعكاس التى تحل محـــل صـــلات الخـــضوع والهيمنة المتراتبة.

ترتيبا على ذلك فإن كل المشاركين فى الدولة يمكنهم اعتبار أنفـــسهم متماثلين "*homoioi*" وبشكل أكثر تجريدا "متساوين" و"نظراء".

على الرغم من كل ما يفرق بين المواطنين في واقع الحياة الاجتماعية فإنهم يرون أنفسهم على المستوى السياسى وحدات متعاوضة فى داخل نسق يحفظ القانون توازنه ومعياره والمساواة فيه. وجدت هذه الـــصورة للعـــالم الإنسانى فى القرن السادس التعبير الدقيق عنها فى مفهـــوم الـــــ *isonomia* الذى يعنى مشاركة المواطنين المتساوية فى ممارسة السلطة.(١)

تحت حكم كليستان – "*Clisthene*" وإصلاحاته المؤسسية وفـــى ظـــل قانون المشاركة المتساوية فى الحكم، أخذ العالم الاجتماعى شكل "كوزموس"، أى نظام متناغم مركز وأشبه بالدائرة، على كل مواطن فيه، لتـــشابهه مـــع الآخرين، قطع مجمل محيطه. وهو فى سبيله لقطع هذه المسافة وفق الترتيب الزمنى يحتل تارة ويتنازل تارة أخرى عن كل المواضع المتنـــاظرة التـــى تكون الحيز المدني".(٢)

لم يبتدع اليونانيون فقط فكرة المواطن التـــى لا تلتـــبس مـــع الفـــرد الحقيقى الملموس أو بعبارة أخرى فكرة المجال الـــسياسى المنفـــصل عـــن

---

(١) جون بيـــر فارنـــان *Jean-Pierre Vernant*، "*Les Origines de La Pensee grecque*" "أصول الفكر اليوناني"، دار النشر *PUF*، باريس ١٩٦٢ ص ٥٦.

(٢) ذات المرجع ص ٩٩.

المجتمع الذى تكونه روابط البشر الحقيقيين وإنما أوجدوا مبدأ احترام القانون.

كانت المدينة ***Polis*** بالنسبة لليونانيين مختلفة كل الاختلاف عن إمبراطوريات الهمج غير المتمدنين لأن المواطنين لم يكونوا ليطيعوا رجلا مهما بلغت قدرته وقوته، ولكن يقبلون الامتثال للقوانين. كانت قوانين المدينة هى السلطة الآمرة الوحيدة التى يمكن للمواطن قبول الخضوع والإذعان لها.

لدى الحكم بالإعدام على "سقراط" رفض هذا الأخير الهرب احتراما منه لقوانين المدينة وإن طبقت بشكل لا يتسم بالعدل.

إذا كانت اليونان قد نقلت إلينا فكرة المجتمع السياسى المجرد والخيالى الذى تشكله جماعة المواطنين الأحرار والمتساوين فإن روما قد تجاوزت هذه المرحلة بتعريفها للمواطنين لا باعتبارهم أعضاء فى المدينة ولكن باعتبارهم أفرادًا حائزين لحقوق ومؤدين الالتزامات

بقت المدينة اليونانية ***Polis*** أسيرة تصور يمكننا وصفه فى لغتنا الحديثة بالتصور الإثنى أو العرقي. كان المواطنون قبلا يُعرفون بأصولهم وانتماءاتهم وأنسابهم وقبائلهم وعشائرهم ودينهم، وكان المرء يعد مواطنا أثينيا لأنه ابن أو حفيد أو نجل حفيد مواطنين أثينيين، وبالتالى فقد كان الأجانب والمستأمنون والعبيد والنساء مستبعدين.

لم ينح المجتمع السياسى فى اليونان القديمة جانبا هذا التعريف الإثنى للمواطنة لأن المدينة ***Polis*** كانت فى آن واحد ملموسة ومباشرة.

نشأت المدينة على أساس تصور إثنى عرقى وبقيت منغلقة، من هنا كان اكتساب الأجانب للمواطنة الأثينية أمرا استثنائيا. اقتصر النشاط السياسى فى واقع الأمر على أكثر أعضاء المدينة حظا وثراء.

نظرا لكون تقديم اليونانيين لأنفسهم ومعرفة الآخرين بهم كـــان يـــتم بمفردات إثنية كالأصل واللغة والآلهة والأماكن المقدسة والأعياد والاحتفالات القربانية ونمط الحياة، ونظرا- من ناحية أخرى- لوجود تـــصور ملمـــوس ومباشر للحياة العامة فى أذهانهم فإن فكـــرة التجمع فى تنظيم سياسى واحد لا يتقاسم فيه المواطنون الحياة السياسية ويشاركون فيها بشكل مباشر، بقيت غريبة بالنسبة لهم.

ورثت الديمقراطية الحديثة عن روما تصورا للمواطنة معرفا مسبقا من ناحية الوضع القانوني.

كان المواطن الرومانى "*Le civis romanus*" يتمتـــع بحقـــوق مدنيـــة وشخصية مثل حق عقد زواج شرعى مع مواطن رومانى أو ابنـــه مـــواطن رومانى (*jus connubii*) وحـــق تحرير عقـــود قانونية وفقا للقانون الرومانى القديم (*jus commercii*). مـــن هنا عرف الساسة والمفكرون الرومان المجتمع السياسى عن طريق القانون.

لم يكن الأمر فى الإمبراطورية التى ترامت أطرافها متعلقـــا بتنظـــيم الحياة والصدامات بين جماعات الأفراد الحقيقيين وإنما حسم العلاقات بـــين حائزى الحقوق المؤدين الالتزامات. اعتبارا من هذه الآونة وضع مبـــدأ أن الأجانب يمكنهم الوصول إلى مجتمع سياسى معرف بمصطلحات ومفـــردات قانونية.

كانت الطبيعة القانونية لوضع المواطن تسمح مـــن حيـــث التعريـــف باستيعاب العناصر الأجنبية تدريجيا مما يفسر حصول الصفوة فى الأقـــاليم على المواطنة الرومانية بمجرد ضم الإمبراطورية لهذه الأقاليم.

انتهى الأمر بهذا التطور بصدور "مرسوم كـــركلا" "*Lédit de Caracalla* " عام ٢١٢ الذى منح المواطنة لأغلب الرجال الأحرار بالإمبراطورية. وعلى الرغم من أن أغلب المواطنين على أرض الواقع قد استبعدوا من الممارسة اليومية للسياسة، فإن الرومان قد عرّفوا المواطن بمصطلحات قانونية. من هنا فقد كرسوا لفكرة أن المواطنة فى أساسها منفتحة، ذات دعوة عمومية ومن ثم لم تصبح مرتبطة بمواصفات تاريخية أو اجتماعية خاصة. من منطلق هذا المعنى المحدد أصبح بالإمكان تبنى صيغة كلود نيكوليه ***Claude Nicolet***: "نحن جميعا مواطنون رومان".

تمت الاستعانة بفكرة الدعوة العمومية للمواطنة على صعيد آخر وحُمّلت فى رسالة المسيحية الخلاصية الصادرة من الإمبراطورية الرومانية.

الواقع أن "عمومية" و"خلاصية" الرسالة المسيحية كانت محل اعتراض بشكل دائم حتى فى داخل الكنيسة ذاتها. ويرمز "خلاف فالادوليد" ١٥٥٠-١٥٥١ إلى اللحظة التى انحازت فيها أخيرا الكنيسة "للخلاصي" وذلك بعد "النقاش الحاد" حول إمكانية اعتناق الهنود للمسيحية. وقد أكدت الكنيسة على إنسانية الهنود الكاملة واستعدادهم، مثلهم فى ذلك مثل كل البشر، لتلقى الرسالة المسيحية.

اتساقا مع مقولة الدومينيكى "لاس كزاس" المدافع عن الهنود فإنه: "لا توجد أمة فى العالم، أيا ما كانت بربرية ووحشية وانحلال عاداتها لا يمكنها أن تصبح يوما أمة متحضرة يتصرف أعضاؤها بشكل إنسانى يتسق والعقل".

يندرج الفكر السياسى الحديث فى هذا التاريخ بإعادة اكتشافه للقـــانون الرومانى بدءا من القرن الثالث عشر وبتهيئتـــه بعـــد ذلـــك لفكـــرة العقـــد الاجتماعى فى هذا التاريخ. غير أن المواطنة الحديثة ليست مجـــرد امتـــداد لأفكار الماضي. فالمواطن الحديث ليس عضوا فى المدينة اليونانية كما أنـــه ليس مواطنا رومانيا، فقد أدخلت الحداثة فصما فـــى التـــصور والممارســـة السياسية اللذين مازلنا نعيش عليهما.

المواطنة الحديثة ليست نموذجا مثاليا يحتذى به إلى الأبد وإنما تاريخ؛ فمواطن ١٧٨٩ ليس مواطن ١٨٤٨ كما أنه لـــيس مـــواطن عـــام ٢٠٠٠. والملاحظ أن ممارسات المواطنة تأخذ اليوم أشكالا ملموسة تختلف باختلاف البلدان الديمقراطية.

رغم تنوع المؤسسات التى تنظم المواطنة ورغم تطورهـــا وتناميهـــا المستمر، هل توجد مبادئ أساسية وسمات مشتركة بـــين كـــل المجتمعـــات المقامة على مبدأ المواطنة؟

ملحقـــات

أرسطـــو

"ما المدينة إذن؟"

على من يتفحص الدساتير ويدقق فى طابع وطبيعة كل منها، أن يتوقف أولا أمام ما يخص المدينة: ما المدينة إذن؟ هناك فى واقع الأمر خلاف حول هذا الموضوع: فاستنادا للبعض اضطلعت المدينة بعمل ما، وطبقا لآخرين ليست هى من قام به وإنما الأوليجاركية أو الطاغية، ونحن نرى من جانب آخر أن كل نشاط رجل الدولة والمشرع تتعلق بالمدينة.. بينما يعد الدستور نوعا من التنظيم لسكان المدينة.

بما أن المدينة تعد واحدة من المركبات مثلها فى ذلك مثل أى "كيــان" آخر مكون من عدة عناصر فمن الجلــى أن يهــتم بحثنــا أولا بــالمواطن، فالمدينة– فى واقع الأمر– هى جمع من المواطنين؟ من هنا يجب أن نــدقق فيمن يطلق عليه صفة "مواطن" وأن ندرك كنهه.

يثير مفهوم "المواطن" الكثير من الجدل فلا توافق هناك حول اعتبــار أى فرد مواطنا: فمن يعد مواطنا فى ديمقراطية لا يعتبر كذلك فــى نظــام أوليجاركى تحكم فيه الأقلية.

علينا هنا أن ننحى جانبا أولئك الذين يكتسبون هــذه الــصفة بطــرق مغايرة أولئك الذين على سبيل المثال – يتجنسون بجنسية غير التى يتمتعون

بها؛ فالمواطن لا يعد كذلك استنادا فقط لإقامته فى بقعة ما (فالمستأمن أى المستوطن فى غير بلده والعبد لهما مثله الحق فى الإقامة بها). إضافة إلى هؤلاء، لا يعدون مواطنين أولئك الذين ليس لهم إلا حق المثول أمام العدالة مدافعًا أو مطالبًا، ذلك أن هذا الحق يتمتع به البعض بموجب اتفاقيات، وهو حق مخول لهم بالفعل، فواقع الأمر أنه فى أماكن عدة لا يتمتع المستأمنون تماما بهذه الحقوق غير أنهم مجبورون على اختيار "رب عمل" لهم. من هنا فهم لا يشاركون إلا بشكل منقوص فى مثل هذه الجماعة السياسية.

والحال كذلك بالنسبة للأطفال الذين لم يتم تسجيلهم بعد نظرا لصغر سنهم وكذلك بالنسبة للشيوخ المسنين غير الملتزمين بأي مهام: علينا اعتبار هاتين الفئتين مواطنين ولكن على غير المعنى المحدد سلفا مع إضافة عبارة "غير كاملين" بالنسبة للفئة الأولى وكلمة "متفرغين" للفئة الثانية أو انتقاء أى تعبير آخر مؤداه مشابه (لا يهم هنا ما يتم الاستقرار عليه من كلمات ما دام اتضحت الغاية).

يدور بحثنا حول المواطن بالمعنى الحرفى للكلمة، ذلك الذى لا يوجد ما ينتقد بشأنه أو يستدعى به تصويبا؛ ذلك أن المواطنين الذين توجد فى حقهم مآخذ مدينة أو وقعت عليهم عقوبة النفى يمكن أن تثور بشأنهم صعوبات من نفس النوع يرى أن يتم تداركها وحلها بذات الطريقة.

لا يوجد سمت يمكن به تعريف "المواطن" بالمعنى الحرفى للكلمة أفضل من مشاركته فى ممارسة سلطات القاضى أو الحاكم. إلا أنه توجد بين وظائف القضاة وظائف محددة المدة حتى إنه يصعب قيام ذات الشخص بتوليها مرتين أو على الأقل لا يستطيع ذلك إلا مع وجود فسحة محددة من

الوقت بينهما. وهناك وظائف أخرى ذات مدة غير محددة مثل وظيفة القاضى أو عضو المجلس. قد يقول قائل عن حق إن هـؤلاء ليسوا بالقضاة وإن وظائفهم هذه لا تتيح لهم المشاركة فى السلطة. والرد أنه من الأمور المثيرة للسخرية ألا يكون لهؤلاء الذين يملكون السطوة العليا نصيب فـى السلطة. علينا ألا نعير هذا الأمر أهميـة: الواقـع أن الأمـر يتعلـق فقط بالمسمى إذ لا يوجد مصطلح للدلالة على ما هو مشترك بين القاضى وعضو المجلس النيابى مما يصعب تسميته. لنقل حتى نتمكن من تعريف كل منهما أن الأمر يخص نوعًا من "القضاء ذى طابع غير محدد" من هنا يجب علينا إرساء مبدأ أن المواطنين هم الذين يشاركون فى السلطة.

هذا هو تقريبا التعريف الأكثر ملاءمة لكل من يطلق عليهم "مواطنون" إلا أنه يجب ألا يغيب عن أنظارنا أن الأشياء التى تختلف مواضع تلازمهـا ويحتل بعضها المقدمة ويلحق بها البعض الآخر لا يجمعها شيء. ونحن نرى أن الدساتير تختلف تماما بعضها عن الآخر فبعضها لاحق وبعضها سـابق، وهذا يجعل الدساتير المعيبة وذات العوار بالضرورة لاحقة لتلك التى تخلو من أى مأخذ.

نخلص من ذلك إلى أن "المواطن" يختلف بالضرورة وفقا لكل دستور، ويفسر ذلك وجوده "المواطن" الذى أشرنا إليه فى النظام الديمقراطي. لا يحـول ذلك دون إمكانية وجوده فى النظم الأخرى غير أن هذا ليس بالضرورة.

فى بعض الـدول لا يوجـد ما يمكننا أن نطلق عليه "شعبا"، كما أنـه لا توجد بها دورات انعقاد منتظمة للمجلس النيابي. كل ما يتوفر هناك مجرد اجتماعات تنعقد بناء على استدعاء أو دعوة. وتتوزع القضايا فى هذه الدول

بين بعض القضاة، مثال ذلك ما يحدث فى "إسبرطة" حيث كانت مجموعة الحكام "*Ephores*" تتقاسم القضايا المدنية فيما بينها وتقوم مجموعة القضاة "*Gerontes*" بالحكم فى القضايا الجنائية وهناك بلا شك قضايا من نوعيات أخرى يتولاها قضاة مختلفون. أما فى "قرطاجنة" فهناك نوعية من القضاة تحكم فى كل القضايا.

ولكن تعريفنا لكلمة "مواطن" يستدعى عمل تصحيح:

الواقع أنه قد -فى الأنظمة الأخرى- لا يتم اختيار القاضى ذى الطابع غير المحدد عضوا فى المجلس النيابى والمحكمة، وإنما يقع الاختيار على ذى التخصص الواضح ما دام هؤلاء القضاة المتخصصون أو على الأقل بعضهم هم الذين يعهد إليهم بسلطة المداولة والحكم فى كل الأمور أو على بعض منها من كل هذه الاعتبارات. تظهر طبيعة المواطن بوضوح: كل من لديه إمكانية المشاركة فى سلطة المداولة والقضاء يمكن -فى تقديرنا- اعتباره مواطنا فى هذه المدينة، ومن ثم تطلق كلمة "مدينة" على مجموعة الأفراد المنتمين لهذه النوعية بعدد كاف للعيش معا وهو ما يعرف فى عبارة واحدة بالاكتفاء الذاتى "*autarcie*".

"سياسة"، الكتاب الثالث

الفصل الأول ، ترجمة جـ. أوبونيه

J.Aubonnet، باريس ، دار النشر

"جاليمار"، مجموعة "تال" "***Tel***"

١٩٩٣ ص ٧٣ – ٧٥

شيشرون

"وحدة الحق"

مادام لا يوجد على الإطلاق شيء أفضل من العقل ومادام هذا العقل موجودا لدى الإنسان ولدى الألوهية فهناك بين الإنسان والألوهية رابط مشترك أول "كهنة المشاركة" بالعقل. غير أنه بين أولئك المتشاركين فى ملكة العقل هناك مشاركة فى العقل المستقيم أيضا، وبما أن العقل الرشيد المستقيم هو "القانون" علينا الإيمان بالبشر والآلهة الذين تجمعهم رابطة أساسها القانون. فإن من تجمع بينهم القوانين تجمع بينهم فى ذات الوقت الحقوق. ينبغى استنادا لكل ذلك اعتبار هؤلاء الذين تربط بينهم هذه الأشياء (القانون والحق) المشتركة، منتمين إلى ذات المدينة. وأولى بنا التفكير أنهم إذا كانوا يمتثلون لذات الأوامر ويطيعون ذات السلطات فحرى بهم أن يخضعوا لحركة السماء المنتظمة ولفكر الآلهة والألوهية المهيمنة. من هنا لزم النظر لكل هذا الجمع باعتباره مدينة متفردة مملوكة بالمشاركة بين الآلهة والبشر. ما يوجد بالتالى فى المدن، وفقا لمبادئ سنتناولها حين يتسنى ذلك وفى الموضع المناسب، حيث تفرق علاقات القربى بين موقف عائلى وآخر، يوجد على

مستوى الكون أيضا بشكل عظيم هائل حتى إن البشر يستـــشعرون ارتباطـــا بالآلهة بصلات نسب وجنس.

"دوليجيبوس" "عن القوانين"

الكتاب الأول، الفصل الثالث والعشرون

ترجمة جــ. دو بلانفال *G. de Plinval*

باريس، مجموعة الأدب والبلاغة

الناشر *CUF* ، ١٩٥٩ ص ١٣

الفصل الأول

الحداثة السياسية

تعد الثورتان اللتان قامتا فى القرن الثامن عشر فى كل من الولايات المتحدة وفرنسا رمزين للدخول فى العالم الجديد. ابتدعت الثورة الأمريكية الديمقراطية التمثيلية. أما الثورة الفرنسية فقد كانت أساسا فصما سياسيا رغم الاستمرارية الاجتماعية بين النظام القديم والثورة كما فسرها وأوضحها "توكفيل" *Tocqueville* كانت هذه الثورة وفقا لما بينه "فرنسوا فوريه" *"Francois Furet"* اللحظة التى خرجت فيها الحداثة السياسية للوجود. ولكن ما الحداثة السياسية إذا لم تكن تكوّن مجتمعا تشكل فيه المواطنة أساس الشرعية السياسية؟

نقل الشرعية

تنص المادة الثالثة من "إعلان حقوق الإنسان" على أن: الأمة هى مصدر كل سلطة.

لا يمكن لهيئة أو فرد ممارسة سلطة لا تستمد صراحة من الأمة. كانت كل سلطة فى السابق "تستمد" من الملك، أما اعتبارا من الآن فقد

أصبحت "الأمة" هى مصدرها. من هنا فقد اقتصر دور إعلان حقوق الإنسان على التكريس الرسمى "لموضوع" تكرر فى العديد من عرائض التظلم وفى كل جدل ونقاش أنعش حياة "التأسيسية" فى الفترة الواقعة بين يونيو/ حزيران وأغسطس/ آب ١٧٨٩، حتى فى حزب الملكيين والثائرين المعتدلين الذين كانو يحاولون جهدهم إفساح مكان للنظام السياسى الجديد مع الحفاظ على الملكية. لم يتردد أحدهم وهو "مونييه" "*Mounier*" فى التصريح بأنه: "حين لا يكون مصدر طريقة الحكم إرادة الشعب المعبر عنها صراحة لا يوجد دستور وإنما حكومة فعلية [...] فكل سلطة مصدرها الأمة [...] وكل السلطات مصدرها الشعب".(١)

النظام السياسى الجديد

شكل إعادة تعريف أساس الشرعية استنادا للفرد انقلابا غريبا فى النظام السياسى الذى كان يتأسس على تعميم الحرية السياسية انطلاقا من الفرد المستقل. بتصريحهم أن الشرعية تنتقل من الملك، المصدر التقليدى لكل سلطة إلى الفرد وحقوقه وبتأكيدهم رفعة وتقدم "الأمة" أى مجموعة الأفراد، أثار الثوار كل مشاكل تنظيم المجتمعات الفردية الحديثة – وهذا ما يجعل حلقات النقاش والجدل التى دارت عام ١٧٨٩ مبهرة.

---

(١) ذكر ذاك ستيفان ريالز *Stéphane Rials* فى كتابه "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* باريس دار النشر هاشيت *Hachette*، ١٩٨٩ ص ١٣٨.

لم يتمكن اقتحام المواطن للمسرح السياسى من خلال السيرورة الثورية من إخفاء ميراث الملكية. غنمت عملية إعادة تأسيس الهيئة السياسية عام ١٧٨٩ من عمل ملوك فرنسا الدءوب المتواصل. كان ملوك الملكيات الغربية الكبرى فى إنجلترا وفرنسا وإسبانيا هم من وضعوا أساس استقلال الهيئة السياسية على مر القرون. ويمكن القول إن ملك فرنسا تحديدا قد قام حول المقر الملكى الأساسى بعمل منطقة متصلة ذات حدود ثابتة وذلك بفضل سياسة ممنهجة ماهرة من التحالفات والزيجات والحروب. كان ملك فرنسا قد نظم إدارة خاصة بالدولة وأكد استقلالية الهيئة السياسية بعيدا عن شخصه ضاربا عرض الحائط بامتيازات كبار الإقطاعيين والكوميونات والطموحات الإمبراطورية وسطوة الكنيسة.

أما رجال القانون الإنجليز فقد أسسوا من جانبهم مذهب "هيئتى الملك" الهيئة المحسوسة والهيئة المجردة المستوحتين من الطبيعة المزدوجة البشرية والإلهية للمسيح. فى فرنسا أيضا تجاوزت الملكيةُ شخص الملك وهو ما تعبر عنه المقولة الشهيرة: "مات الملك، يحيا الملك". فقد كان الملك رغم كونه ملكا ذا حق إلهى قد أقر استمرارية الهيئة السياسية المنفصلة بالأساس عن الكنيسة والمتماسكة فيما بينها.

كان قد كون المؤسسات التى تضمن استقلالها بمعزل عن التجدد الحيوى للأجيال غنمت الحداثة السياسية التى تولدت عن الثورة من هذا العمل القرنى وأنهته بطريقة ما بنقل الشرعية السياسية من الملك إلى الأمة.

صاغ "رينان" "*Renan*" ذلك باستخدام المصطلحات الإيديولوجية الخاصة بأزمنة القومية بكتابته عام ١٨٨٢: "هذه الملكية الفرنسية العظيمة كانت على درجة بالغة من القومية حتى إنه غداة سقوطها، استطاعت الأمة الثبات دونها".

بإعلان هذه الشرعية الجديدة بشكل واضح وضع مبدأ تجاوز المصالح الخاصة. ولم يعد المواطنون بتأسيسهم "أمة" التزاما من جانبنا بصيغة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" أفرادا ملموسين محسوسين متسمين بأصولهم التاريخية ومعتقداتهم وممارساتهم الدينية وانتماءاتهم الاجتماعية. أصبحوا مواطنين متساوين، ورغم الأفكار المسبقة السائدة فى ذلك العصر امتدت المواطنة وشملت حتى اليهود فى سبتمبر/ أيلول ١٧٩١. كان مبدأ الشرعية الجديد يقر المساواة المدنية والقانونية والسياسية بين أفراد مختلفين وغير متساوين، وكان فى مقدور الفرد – المواطن انتزاع نفسه على الأقل جزئيا من جذوره الخاصة والدخول فى علاقات تواصل مع كل الآخرين. كان يمكنه عدم التقيد بانتمائه إلى مجموعة حقيقية. وكان من الممكن كذلك تعريفه تحديدا بقدرته على الانفصال عن التحديدات التى كانت تسجنه فى ثقافة ومصير مفروضين عليه من ظروف ميلاده والتحرر من الأدوار المقدرة له سلفا.

استحال الفصل بين العام والخاص مبدأ مؤسسا للنظام الاجتماعي:

ونقصد هنا بالخاص حرية الأفراد على اختلافهم، أما العام فيشير إلى التساوى فى حقوق المواطنين. كانت كل المصالح الخاصة تعزى لدائرة الخاص. من هنا فإن ما يؤسس للمواطنة هو التعارض بين ذاتية الإنسان

الخاص، عضو المجتمع المدنى وعمومية المواطن. لم يؤد هذا المبدأ آنذاك إلى تحول كل أعضاء المجتمع إلى مواطنين واقتصرت ممارسة المواطن لحقوقه بشكل فورى على البعض فقط وهم تحديدا "المواطنون النشطاء" وقد قيل فى ذاك الوقت إن الجميع مرصود للوصول للمواطنة.

فرضت هذه الشرعية الجديدة مبدأ الفصل بين الكنيسة والسلطة السياسية. وبدءا من اللحظة التى قام البشر بتأسيس أنفسهم كسلطة شرعية، تم استبعاد الكنائس باعتبارها مصدرا للسلطة.

الواقع أن فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة لم تكن بالجديدة، فقد سبق "للوك" "*Locke*" المناداة بها بعد مواجهات الحروب الدينية. بدا له حياد الدولة الدينى وسيلة لتنظيم التسامح حيال جميع الأديان ولتفادى أن يتقاتل البشر باسم معتقداتهم وتبعيتهم لكنيسة بعينها. فى المجتمعات ذات الصبغة الدينية الواضحة كان الثوار يرون أيضا فى العقل سبيلا لتجميع البشر الذين يفرقهم الدين.

ليست هناك بالتالى حاجة للقول إن هذا المبدأ لم يكن ليؤدى إلى تنظيم أى شكل من أشكال الفصل، فواقع المعتقدات وتنظيم الكنائس وأخذ الجماعات الدينية فى الاعتبار يعد جزءا لا يتجزأ من إدارة المجتمع الديمقراطي.

غير أن الحداثة السياسية تفترض وجود مبدأ فصل بين النظامين السياسى والديني. ثارت فى ذات الوقت مشكلة المجتمعات الفردانية. كيف يمكن الجمع بين البشر الذين لا يتقاسمون بالضرورة ذات الدين، الذى فى أصله وكنهه تحديدا هو ما يربط بين البشر؟

- **الفرد وتنظيم المجتمع السياسي:**

أثار الإقرار بسيادة المواطن جدلا ومناقشات شغلت المجتمعات الحديثة ويمكن تلخيصها فى عدة تساؤلات أساسية؛ كيف يمكن الانتقال من المواطن السيد أو الحاكم المهيمن إلى "مجموع المواطنين" أو إلى "جماعة المواطنين" التى تعد مصدر الشرعية السياسية؟ كيف يمكن ترجمة سيادة الفرد – المواطن فى شكل مؤسسات سياسية؟ كيف يمكن تكوين هيئة سياسية من أفراد هم أساسا مستقلون ذوو سيادة ذاتية؟ كيف يمكن تنظيم السلطات بحيث تكرس الحرية والمساواة الخاصتين بكل مواطن؟ كيف يمكن المواءمة بين الاستقلال الذاتى للفرد والفروض والالتزامات الجماعية؟ ألا يوجد تناقض بين هذا الفرد المتمتع بالسيادة والتنظيم الجمعي، بعبارة أخرى بين حرية المواطن ومتطلبات المجتمع؟

منشأ هذه المناقشات الحادة التى تناولت فيما بين عامى ١٧٨٩ و١٧٩٣ هذه المشاكل هو الضغوط اللصيقة بالمجتمع الحديث.

كان البعض يبحثون فى بداية الأمر من خلال المدرج الثورى عن تحرر الفرد ويرون أنه ينبغى قبلا تعريف حدود السلطة بشكل بالغ الدقة. أما الآخرون فكانوا يرنون بداية إلى تجديد وإعادة أولية الجمعى فى مواجهة مخاطر تفتت وتقسيم المجتمع الفرداني. ركزت المجموعة الأولى على ازدهار واستقلالية الفرد أما المجموعة الثانية فقد أبرزت أهمية تعضيد وتدعيم الأعراف الاجتماعية وتماسك المجتمع. يتراءى لنا هذان الموقفان من خلال ثلاث مناقشات دارت فى المجالس الثورية:

تمحورت الأولى حول حقوق الإنسان والمواطن أو بعبارة أخرى حول الحقوق الطبيعية والحقوق السياسية وتناولت الثانية الحقوق والواجبات، أما الثالثة فدارت حول تنظيم المؤسسات السياسية والتمثيل.

كرس إعلان شهر أغسطس/ آب ١٧٨٩ وفقا لما يشي به اسمه، حقوق الإنسان والمواطن. غير أن التوافق الذى يقيمه بين مؤيدى تفوق المجموعة الأولى ومؤيدى تفوق المجموعة الثانية لا يحل المشكلة. "فالإنسان" و"المواطن" من حيث التعريف لا لبس ولا تداخل بينهما. فهل ترتيبا على ذلك هناك حقوق للإنسان سابقة على الحياة الاجتماعية؟ الواقع أن هذا هو موقف أنصار الحق الطبيعى وموقف "لوك" "*Locke*". فبالنسبة لهم يسبق "الطبيعي" "المدني" فحقوق المواطن تستنبط من حقوق الإنسان باعتباره بشرا. حقوق المواطن هى حقوق الإنسان التى تم النص عليها وتحديدها وإقرارها وضمانها وأصبحت فعالة.

وعلى النقيض من ذلك نجد أنه بالنسبة للآخرين الحقوق الطبيعية هى النتيجة المترتبة على الحقوق المدنية فهى ناشئة عن المشاركة فى المجتمع.

يرى روسو ***Rousseau*** أن حقوق المواطن هى التى تؤسس لحقوق الإنسان، فالإنسان لا وجود له خارج المجتمع الذى يمنحه حقوقه، أما أنصار القانون الطبيعى فمع طرحهم للأسبقية الأنطولوجية للإنسان على المواطن فهم يؤكدون على حرية الفرد فى حين يعطى أنصار حقوق المواطن الأولوية للتنظيم الاجتماعي.

فى الحالة الأولى تتقدم المبادئ على التنظيم الإيجابى للسلطات، أما فى الحالة الثانية فالتركيز ينصب على الحاجة الملحة لا لحرية غير محدودة ولكن لحرية يشكل القانون لها إطارا. هذا الجدل مطروح حتى يومنا هذا. هل كان ينبغى الإذعان للقوانين التى صاغتها الحكومة النازية والتى كانت تتناقض وحقوق الإنسان؟ لنستعن بمثال أكثر حداثة: يتم تجريم الأجانب الذين لا يتمتعون بإقامة شرعية ويطلق عليهم فى فرنسا "غير حائزى أوراق الإقامة" بموجب القانون الإيجابي. غير أن المدافعين عن هذه الفئة يستندون إلى مفهوم حقوق الإنسان باعتباره إنسانا وهى حقوق بطبيعتها تفوق وتسمو فوق ما يضمنه لهم الحق الإيجابي.

هذا النقاش الأساسى مرتبط بنقاش آخر يتناول معنى الإعلان ذاته. هل ينصب على جميع الأفراد أو البشر فى المجتمع؟ هل يعرف حقوق الإنسان العامة الصالحة لكل زمان ومكان أو ببساطة حقوق الفرنسيين فى لحظة ما من تاريخهم (وهو ما يفسر المكان الذى تحتله الملكية)؟

بما أن فلاسفة الحق الطبيعى كانوا يضعون الجماعة كهدف أو حد، ضمان حقوق الأفراد وهى تعد الحقيقة الوحيدة التى يتكون منها المجتمع، فقد كانوا يرون أن العقل فى استطاعته تحديد المبادئ الصالحة لكل زمان ومكان، يساند الموقف المقابل أولئك الذين يفوق الجمعى لديهم الفرد.

فى خط مواز لهذا النقاش ثار آخر يتناول الحقوق والواجبات. هل تكفى الحقوق أم أنه يجب إقرار ضرورة الواجبات؟ إذا ما ركزنا على الفرد. فلا ضرورة لإيضاح الواجبات: فهى تستنبط من تبادل حقوق الأفراد. فكل ما

هو حقى هو أيضا حق للآخر بحيث لا يمكننى المطالبة لصالحى بما لا يمكننى منحه للآخرين.

قال الماركيز دو كلارمون لوداف *de Clermont Lodeve* فى الرابع من أغسطس/ آب ١٧٨٩ فى هذا الصدد أن "الواجبات تتولد بشكل طبيعى من حقوق المواطن. وتشير لفظة "مواطن" إلى العلاقات المتبادلة مع المواطنين الآخرين وهذه العلاقة يتولد عنها واجبات".(١) فواجبات كل شخص مرتبطة بالضرورة بحقوق الآخرين، وهو ما يعرف بالموقف الفرداني.

إذا على العكس من ذلك ركزنا على ضرورة توثيق الروابط الاجتماعية. فى مجتمع مهدد بفردانية عالية، يلزم التأكيد على واجبات الأفراد تجاه الجماعة. وهذا ما سيفعله مدونو دستور ١٧٩٣ حين سيؤكدون على وجود واجب تكاتف بين أعضاء المجتمع السياسي. "الإعلانات العامة الداعمة دين مقدس" وعلى المجتمع الاضطلاع بتزويد المواطنين المساكين بما يقيم أودهم سواء بتوفير أعمال لهم أو بضمان ما يسد الرمق لغير مستطيعى العمل. (المادة ٢١)

إن التأكيد على الحقوق الاجتماعية لم يتم فقط ردا على النقد الاشتراكى عقب ثورات ١٨٤٨، فهذه الحقوق تنشأ عن مبادئ الحداثة السياسية ذاتها.

بدءا من اللحظة التى يتمتع فيها "الفرد – المواطن" بالسيادة يجب أن يزود بالوسائل المادية الضرورية لكى يبقى هذا الكائن المستقل المكتفى ذاتيا

---

(١) مقولة ذكرها مارسيل جوشيه *Marcel Gauchet* فى كتابه "ثورة حقوق الإنسان"، *La Révolution des droits de l'homme* دار النشر جاليمار – ١٩٨٩ – باريس.
Paris, Gallimard, "Bibliotheque des histoires", 1989 p80.

أساس الشرعية السياسية. يجد تنظيم التعليم والحماية والعمل والمعونات لمن يعانون الفاقة تبريرا له في وجوب ضرورة استطاعة المواطن الاستقلال الذاتي. يرتكز الحق في الحماية الاجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة على ضرورة ضمان الحرية الحقيقية والمساواة الحقيقية للمواطن. إلا أنه في ذات الوقت يمكن للحماية الاجتماعية التعارض مع القيم الفردانية.

التمثيل:

ليس تنظيم المؤسسات السياسية بأقل إشكالية. فـ"المواطن" فرد صوري مجرد، غير أنه لا يمكنه ممارسة سيادته إلا من خلال مؤسسات وأشخاص. كيف يمكن إذن تنظيم عملية الانتقال من "الفرد – المواطن" إلى تنظيم المؤسسات السياسية؟

لم تدرك العصور القديمة وتعرف إلا الديمقراطية المباشرة، وباستثناء بعض التجارب الخاصة بالاتحادات الهللينستية جهلت فكرة التمثيل، حتى إن أرسطو كان يرى أن توكيل الغير في ممارسة السلطة الشخصية هو رفض للحرية وانصراف عنها.

كان المواطن يمارس حقوقه ووظائفه بشكل مباشر ويضطلع على التوالي بدوري الحاكم والمحكوم، وكان مفكرو القرن الثامن عشر أنفسهم يطرحون جانبا فكرة الجمهورية ويستبعدونها، مما جعل هناك شبه إجماع على استحالة طرحها في الدول الحديثة مترامية الأطراف. لم تكن أحلام الفلاسفة السياسية جمهورية. احتفظ روسو ***Rousseau*** ببعض منها

للديمقراطية المباشرة غير أنه لم يضع مشروع دستور إلا لكورسيكا وبولونيا.

لم ينحز إعلان حقوق الإنسان الذى نتج عن توافق أعقب نقاشات سياسية محتدمة، إلى جانب بعينه، وقبل بالتوازى الديمقراطية المباشرة والنسق التمثيلى واعتبرهما متعادلى القيمة: "القانون هو التعبير عن الإرادة العامة. لكل المواطنين الحق أن يساهموا بشخوصهم أو بمن يمثلونهم[1] فى صياغته".

ويجب أن يكون القانون واحدا للجميع سواء أكان للحماية أم للعقاب. كل المواطنين متساوون أمامه ومستحقون على قدم المساواة كل الرتب والمكانات والوظائف العامة وفقا لقدراتهم دون أى تمييز آخر غير فضائلهم وميزاتهم ومواهبهم، (المادة ٦) "لكل المواطنين الحق فى التحقيق بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم[2] من ضرورة المساهمة والمشاركة العامة والموافقة عليها بحرية تامة مع مراقبة ما تستعمل فيه وتحديد حصتها ووعائها وطريقة استعادتها ومدتها" (المادة ١٤).

ابتدعت الحداثة السياسية بشكل محسوس الأشكال السياسية المرتكزة على فكرة التفويض أو بمصطلحات أكثر معاصرة على التمثيل. على هذا النحو فقط كان بوسع الجمهورية أن تصبح بالفعل نظاما سياسيا لبلد كبير. ابتدع الديمقراطيون المحدثون المؤسسات السياسية الضامنة لهذا التمثيل، كالانتخابات والبرلمان.

---

(١) طبعها الكاتب بحروف مغايرة لتمييزها.

(٢) طبعها الكاتب بحروف مغايرة لتمييزها.

ومسئولية الحاكمين أمام المواطنين أو أمام ممثليهم ومشاركة الجماعات الاجتماعية وبصفة خاصة الأحزاب السياسية لتنظيم المنافسة على السلطة. كل هذه المؤسسات السياسية تعنى تنظيم التمثيل. غير أن التعارض بين المشاركة المباشرة والتمثيل رغم ذلك غير مستبعد. حيث يقوى الطموح إلى الديمقراطية المباشرة يكون الاتجاه إلى نظام مجلسى منشؤه المباشر من هيئة الناخبين وإلى قبول الاستفتاء كشكل طبيعى للممارسة السياسية. كما يكون الاتجاه إلى تعدد وإكثار أشكال المشاركة على جميع المستويات. أما حيث يستوعب المواطنون قيمة التمثيل فيفضل تطبيق النظام البرلماني.

رأى الإنجليز الذين ابتدعوا النظام البرلمانى لفترة طويلة فى الاستفتاء شكلا من أشكال الاستبداد الخطير الذى يخشى منه على الديمقراطية.

لذا فعلى مدار تاريخهم كله لم ينظموا إلا استفتاءين وكان ذلك مؤخرا فى عامى ١٩٧٥ و١٩٧٩.

ابتدعت الديمقراطية التمثيلية بشكل فعلى فى الولايات المتحدة الأمريكية فيما بين عامى ١٧٧٦ و١٧٨٧. ففى عام ١٧٧٦ أوجدت الولايات التى كانت قد حصلت حول هذا التاريخ على استقلالها، على أشكال من الديمقراطية شبه المباشرة.

كان على النواب بمجرد انتخابهم عدم الانفصال عن الشعب الذى يستمدون منه شرعيتهم. كانت نيابتهم ملزمة وتجبرهم على البقاء على مقربة من ناخبيهم وتحت رقابتهم بشكل دائم وبالتالى كان عليهم تفعيلها بشكل سريع. والواقع أن هذه التصرفات كان يبررها اعتبار المدينة اليونانية والتوراة

مرجعين يتم الاستناد إليهما. وسرعان ما ظهرت التأثيرات الفاسدة. أصبح الحكام ممثلين للمصالح الخاصة وتنامت سلطة الأغلبيات على حساب الأقليات، كما لم يتح للمنتخبين الوقت الكافى لتعلم كيفية الحكم ولم تتمتع السلطة بسطوة أو استمرارية، واختفى الصالح العام فى تفتت المصالح الخاصة.

فرضت الضرورة إيجاد الديمقراطية التمثيلية وهو ما تم فى دستور ١٧٨٦ الذى أخذ فى الحسبان مصالح الأفراد والجماعات ونظم تعدديتهم مع ضمان تماسك المجتمع.

يرى ماديزون *Madison* أن الفارق بين الممثلين ومن يمثلونهم من شأنه "تنقية وتوسيع الروح العامة وذلك بتمريرها بواسطة هيئة مختارة من المواطنين تمكنهم حكمتهم من تمييز المصلحة الحقيقية للبلاد ويمنعهم حبهم للعدالة ووطنيتهم من التضحية بهذه المصلحة لاعتبارات زائلة ومتحيزة".(١)

من خلال نقاش شعبى واسع المدى انتقل الأمريكيون خلال عشر سنوات من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية، من تقليد العصور القديمة إلى ابتداع الحداثة السياسية.

أما فى فرنسا فقد كان التعلم أكثر طولا وصعوبة، وبعد التاريخ السياسى لفرنسا خلال القرن التاسع عشر بما كان عليه من عنف وفوضوية مثالا على صعوبة الانتقال من سيادة الفرد، منبع الشرعية السياسية إلى تنظيم المؤسسات السياسية التمثيلية. انتقلت الحكومة خلال العقد الثورى من أنظمة

---

(١) ذكر جان بودوان *Jean Baudoin* ذلك فى كتابه "المدخل إلى علم الاجتماع السياسي".
"Jntroduction a la Sociologie politique"
Paris, Seuif, "Points", 1998, p 143

المجلس النيابى الناشئ بشكل مباشر من هيئة المواطنين – التى استوحت من فكرة الديمقراطية المباشرة – إلى نظام ادعى فيه الإمبراطور تجسيد "الثورة" فى شخصه.

لم يستطع الثوار الفرنسيون القريبون من فكـر "روسو" "*Rousseau*" استيعاب التمييز بين الحكومة والمجتمع الذى يؤسس للنظام التمثيلى على الطراز الإنجليزي.

استبقت فكرة الإرادة العامة، التى قام "روسو" "*Rousseau*" بالتنظير لها، والتى وصلت إلى الخلط بين المواطنين والمؤسسات، الطموحات إلى السيادة المباشرة لإرادة الشعب.

لفترة طالت لأكثر من قرن استمال فرنسا الخلط بين سلطة الشعب والقدرة الفائقة للمجلس النيابى المنتخب انتخابا مباشرا من قبل الشعب، ثم قبلت – بشكل معاكس لإغراء وإغواء الديمقراطية المباشرة – أن يتم تجسيد الثورة فى رجل مرسل من العناية الإلهية. وقد اتضح أن "عدم شخصنة السلطة" – أى الطاعة فقط للقوانين ورفض الانصياع والانقياد لشخص – أقل فعالية لتنظيم الحياة المشتركة من تأثير "البونابرتية".

بقيت الأنظمة الليبرالية والمعتدلة التى اجتهدت فترة الـ *Restauration* (الاستعراش أو عودة الملكية إلى العرش) فى إقامتها، هشة وأزاحتها الحركات الثورية بسهولة.

من هنا فإن الجمهورية الثالثة لم تستقر إلا بصعوبة بالغة.

الحقيقة أن تاريخ فرنسا فى القرن التاسع عشر يجسد بشكل واضح حالات اللبس والتخبط فى جميع المجتمعات المؤسسة على المواطنة. والمفترض فى هذه المجتمعات أن ينضم المواطنون لشرعية النظام التمثيلى

وهو ما يميل لمناقضة ثوابت المجتمعات القائمة على الحكم الذاتى للفرد، المصدر الشرعى الوحيد للسلطة. لم يختف الإغراء فى تجسيد السلطة فى هيئة إنسان، فالحقيقة أن السلطة لا يمكنها البقاء "غير مشخصنة"؛ أى غير متعلقة بفرد بعينه.

الواقع أنه من الصعب الحفاظ على التوازن بين التعبير عن إرادة المواطنين وضرورة تنظيم المؤسسات السياسية لإدارة المجتمعات المعقدة. فسيادة (الفرد – المواطن) وتخلخل الأشخاص الذى يطبع مجتمع المواطنين لا يتفقان تلقائيا مع شخصنة السلطة ومتطلبات الحياة الجماعية.

لهذا كله لم تثبت بشكل نهائى فكرة التفوق بالمجتمع السياسى ويشهد بذلك النقاش الحديث الدائر حول تساوى الرجال والنساء فى الحياة العامة فى فرنسا. يستدعى مؤيدو المساواة ضمنيا تصورا للديمقراطية يجب فيه على المؤسسات السياسية تمثيل الشعب بجميع طوائفه، ويستتبع ذلك وجوب أن يؤخذ فى الحسبان أنه هو أيضا مكون من مواطنين ومواطنات. كانت مرجعية هؤلاء المؤيدين هى فكرة "التمثيل المرآة" التى يستلزم الأمر طبقا لها أن تكون المؤسسات السياسية "مرآة للمجتمع".

أما بالنسبة لمن يناهضون المشروع فإن مبدأ المواطنة نفسه ينطوى على فكرة أن المجتمع السياسى يتفوق ويعلو فوق المصالح الخاصة من كل نوع بما فيها ما يتعلق بالجنس، فالمسئول السياسى لا يمثل فئة اجتماعية معينة ذات أصول تاريخية أو انتماءات اجتماعية ودينية أو فئة عمرية أو جنس بعينه، وإنما يمثل الجمع المجرد للهيئة السياسية. ويعد منح جزء من التمثيل لطائفة من الشعب أيا ما كانت، تشكيكا فى هذا المبدأ المؤسس لنظام المواطنة وفكرة التمثيل ذاتها التى تنظم الحياة العامة.

إن الحجة التى يسوقها مؤيدو المساواة والقائلة بأن الجنس ليس بالفئة القابلة للمقارنة بالفئات الأخرى وبأن أيا من الجنسين لا يشكل مجموعة أوجاعه خاصة وإنما "سمت أنثروبولوجى كوني" يجب وفق ما يراه مناهضو المشروع، ألا ينال من المبدأ المؤسس للنظام السياسى وهو التفوق والتميز بالسياسة. وجدير بالذكر أن جميع المصالح الخاصة التى تعليها المواطنة المشتركة مختلفة بطبيعتها عن بعضها بعضًا. فكل اعتراف بمصلحة خاصة أيا ما كانت طبيعتها الأنثروبولوجية وعموميتها يأخذ ذات المعنى السياسى وهو إضفاء شرعية على مبادئ التمثيل-المرآة.[1]

(١) هذا لا يمنع بالطبع من اتخاذ تدابير خاصة فى تنظيم الحياة العامة حتى يتم الكف عن تهميش النساء فيها.

المواطن على الطريقتين الإنجليزية والفرنسية

تقليدان فكريان كبيران أعدا لفكرة التفوق والتميز بالسياسة والتمثيل وأضفيا عليها الشرعية. هذان التقليدان هما من ناحية فصل وتوازن السلطات وهو تقليد ابتدعه ونظر له الإنجليز ومونتسكيو ومن ناحية أخرى انصهار الفرد والمجتمع من خلال تصور روسو للإرادة العامة.

غذى هذان التياران الفكريان نشأة نمطين من المواطنين يمكن وصف أولهما بالمواطن "على الطريقة الإنجليزية" وثانيهما بالمواطن "على الطريقة الفرنسية". نضع بهذه الطريقة ومنذ سنوات بعيدة تعددية التقليد الليبرالي الإنجليزي الذى يفسح المجال للأنظمة والهيئات والطبقات والجماعات الخاصة فى مواجهة التقليد الأحادى والكامل للمواطنة الذى فرض بعنف فى فرنسا بواسطة الثورة.

التعددية الليبرالية والديمقراطية الأحادية:

يرتكز التقليد البريطانى على فكرة أنه لضمان الحرية الحقيقية للبشر فى مواجهة السلطة المعرضة دوما للوقوع فى التعسف، يجب احترام تنوع الانتماءات والارتباطات الخاصة. تكونت هذه الفكرة بشكل متدرج ويرجع

بيرك ***Burke*** نشأتها إلى الميثاق الأعظم ***La Grande Charte*** الذى وضع عام ١٢١٥ والذى تربط المادة ١٢ فيه كل جباية للضرائب بموافقة المجلس وتخضع فيه المادة ٦١ الملك دوما لمراقبة وفد من البارونات لديهم صلاحية تفجير ثورة للإجبار على احترام التعهدات التى تم الوعد بها.

"استوحيت كل الإصلاحات التى قمنا بها حتى يومنا هذا من ذات المبدأ القائل بمرجعية الماضي" (بيرك ***Burke***). ويمكن القول إن هناك على كل حال مرحلة قد تم اجتيازها بفضل "الهابياس كوربوس"، أى أمر الضبط والإحضار للمثول أمام القاضى وهى التشريعات الصادرة لحماية الفرد من التعذيب "١٦٧٩" والثورة المجيدة ***Glorieuse Revolution*** ١٦٨٨.

بإحلال ملك منتمٍ لأسرة "الهانوفر" محل ملك منتمٍ لأسرة "ستيوارت" وقد أكدت الثورة بفرض شروط على الملك الجديد، أكدت الثورة نهاية الاستبداد الملكى ورسخت رجحان البرلمان. غير أنها فى ذات الوقت أقرت بضرورة أن يبقى الملك على قمة البناء السياسى والاجتماعي. من الممكن أن يوحى الله للملك، غير أن هذا الأخير اعتبارا من تلك الآونة "كان ملكا فى برلمانه". وبذلك لم تشكل ثورة ١٦٨٨ فصما عنيفا وإنما ساهمت فى الاستمرارية.

باعتباره "ملكا فى برلمانه" كانت سيادة الملك مؤطرة ومحدودة بحقوق البرلمان. واستقر بذلك نسق سلطات مضادة حظى باستحسان كل القارة الأوروبية. تلت ذلك مجموعة من الإصلاحات المتتابعة سمحت بإقامة مؤسسات والممارسات البرلمانية ثم الديمقراطية السياسية دون تمزيق للنسيج الاجتماعي.

على مدار القرن التاسع عشر استقرت مسئولية الحكومة، بدءا من منتصف القرن تبعت الوزارة المسئولة والمتضامنة التي يرأسها رئيس الوزراء للثقة التي منحها إياه تصويت أغلبية مجلس العموم الذي كان الوزراء أنفسهم أعضاء به.

باستمراره على هذا النحو تمت دمقرطة النظام البرلماني تدريجيا. مدت القوانين الانتخابية الكبرى الصادرة عامي ١٨٣٢ و١٨٦٧ حق التصويت لفئات جديدة من الشعب وأشركت على مراحل متعاقبة طبقات الشعب المختلفة في الحياة العامة. وقد أقرت هذه الدمقرطة بواسطة قانون الإصلاح الصادر عام ١٩١١ الذي حدد سلطة مجلس اللوردات كما منحت النساء حق التصويت عام ١٩٢٨ وبذا انتقلت السلطة من الهيئات التي توارثتها (الملك ومجلس اللوردات) إلى مجلس العموم الذي يمثل مجموع المواطنين.

أصبح البرلمان البريطاني الذي كان في السابق أداة للأرستقراطية تراقب بها السلطة الملكية وتحدها، وكان المكان الذي تأسست فيه الحريات وتم التعبير عنها، وبدون ثورة مكان عمل السياسة وممارسة الديمقراطية. ويظهر هنا مشروع توني بلير ***Tony Blair*** لمحو آخر آثار لسلطة مجلس اللوردات كآخر مرحلة في هذا التاريخ الطويل.

استحسن المؤرخون الإنجليز والمبهرون من الأجانب بالتقليد البريطاني فكرة "الضوابط والتوازنات" والمكابح والتوازن. واحتفى الكثيرون بالتوازن بين سلطة الملك وسلطة البرلمان، بين الملك والشعب، وهو ما أسماه "هيوم" "***Hume***" الميزان العادل بين جزأيّ الدستور الملكي والجمهوري *[...]*

حكومته ملكية وأرستقراطية وديمقراطية فى آن واحد: نصف الأمة من النبلاء ونصفها الآخر من التجار.

كانت كل المذاهب مرحبا بها وقد مكن القدر الكبير من الحرية كل شخص من إطلاق العنان لمزاجه وميوله. بقت نظرية "مونتسكيو" *Montesquieu* حول ما أسماه "توزيع السلطات" فى إنجلترا ذاتها التفسير الكلاسيكى للسياسة الإنجليزية.

اتفق هذا التقليد السياسى مع التصور الذى يظهر فى سيادة "القانون العام"، وهو "قانون قضائي" تم تحديد قواعده وتطويرها بحركة محاكم العدالة العليا. كانت المحاكم تصدر الحكم استنادا للقانون القديم غير أنها كان فى حوزتها وسائل تكيف وتوائم القديم مع الحالات المستجدة التى تعرض عليها. من هنا يمكننا القول إن "القانون العام" قد تطور تاريخيا بالحلول المتتابعة للحالات الخاصة. استنادا لكل ذلك نرى أنه قانون غير مكتمل به تزود القاعدة القانونية فيه المشكلة المحسوسة التى ينبغى حلها بالحل المناسب.

توجس رجال القانون الإنجليز خيفة لفترة طويلة من قواعد القانون القارى المستمد من القانون الرومانى الذى يرونه عاما ومجردا أكثر مما يجب.

احتفظت الديمقراطية الإنجليزية بفكرة ضمان الحريات بابتداع السلطات المضادة الناشئة عن التمثيل السياسى للقوى الاجتماعية الأساسية. ينظر للتعددية فى هذه السلطات المضادة كتعبير "طبيعي" عن الحريات العامة. فالإنسان يكون مواطنا بالانتماء إلى جماعة بعينها. وقد تم الاحتفاظ

حتى عام ١٩٤٨ بأشكال تصويت متعددة ضمنت تمثيل المجموعـات فـى "وستمنستر"، كانت جامعتا "أوكسفورد" و"كمبريدج" حتى هذا التاريخ تملكان ممثلين لهما فى البرلمان.

ترتكز التقاليد البريطانية على فكرة أنه لضمان حرية البشر الحقيقيـة ضد السلطة المحتمل دوما تحولها للتعسف، ينبغى احترام تنوع الانتمـاءات والارتباطات الخاصة. فطبقا لمقولة "بيرك ***Burke***" تبدأ ميولنا السياسية فـى نطاق الأسرة حتى إنه يمكن القول إن الإنسان الذى لا يعير الروابط العائلية أهمية لن يصبح أبدا مواطنا متفانيا فى حب بلاده. من نطاق الأسرة ننتقـل إلى علاقات الجيرة وإلى علاقاتنا مع الأشخاص الذين نحتـك بهـم وإلـى الفترات الزمنية التى نميل إليها فى محيط إقليمنا مسقط رأسنا"[1].

على الأمة احترام حقوق المجموعات الخاصة التى تكونهـا واحتـرام السلطات المحلية. "هذه التقسيمات القديمة لبلدنا التى تعـد محـصلة قـرون مضت لإنتاج فعل سلطوى مفاجئ هى صور صغيرة لوطننا الكبيـر الـذى يدفئ قلوبنا بدون أن تنال هذه الميول التابعة أبدا من الحب الذى نحمله لبلدنا ككل"[2]

ذلك أن الفائدة الكلية هى محصلة الفوائد الخاصة: "فكل طبقة تعـرف أشياء تجهلها الطبقات الأخرى ولكل منها مصالح إلى حد ما خاصة" (جـون

---

(١) إدموند بيرك ***Edmund Burke*** "تأملات حول الثورة الفرنسية". "***Réflexions sur la Revolution française***" (١٧٩٠) باريس الناشر هاشيت ***Hachette*** مجموعة بلورييل ***Pluriel*** ١٩٨٩ ص ٢٥٢.

(٢) ذات المرجع.

ستيوارت هيل). بالمنطق النفعي للديمقراطية البريطانية فإن مختلف المجموعات الاجتماعية ممثلة في المجال السياسي تحديدا بالنظر إلى اختلافها. وهي بدفاعها عن مصالحها الخاصة تسهم في الفائدة العامة وفي حسن سير المجتمع ككل.

والأمر جد مختلف في فرنسا، فقد ظهر المواطن على المسرح السياسي بفضل ثورة سرعان ما اتخذت طابعا عنيفا. استلهم الثوار الفرنسيون في بدء الأمر دعواهم بضرورة سيادة "المواطن" من فكر "روسو" "*Rousseau*". بالنسبة لهذا الأخير، تعد التبعية بين البشر مصدرا لعدم المساواة وتحول أي هيئات وسيطة بين الفرد – المواطن والدولة دون استمتاع الفرد بحريته ومن ثم ينبغي هدمها. كان على المواطن الذي يعد تعبيرا مباشرا عن "الإرادة العامة" أن يكون مستقلا؛ متحررا من أي روابط وسيطة وفي علاقة وثيقة ومباشرة مع الدولة على عكس ما كان عليه الحال في إنجلترا.

إذا كان الثوار اعتبارا من ١٧٨٩ قد طرحوا مشكلة التمثيل فقد أبقوا على التصور الخاص بروسو *Rousseau* عن الديمقراطية الأحادية المناهضة للتعددية. بالنسبة لهم تتماهى مصلحة وإرادة كل مواطن مع الإرادة والمصلحة الجماعيتين. والملاحظ أن المصلحة العامة ليست نتاج جمع وتكوين المصالح الخاصة. بوضعه المصلحة العامة في مواجهة مصالح جميع الأفراد الحقيقيين المحسوسين، اعتقد روبسبيير *Robespierre* أنه يكمل فكرة روسو *Rousseau*. والمواطنة مثلها في ذلك مثل الأمة هي كيان غير قابل للتقسيم يجب تنظيمها وضمانها بواسطة دولة مركزية تعبر عن الإرادة العامة التي توحد المجتمع.

ويمكن عقد صلة بين هذا التقليد المــزدوج والملابــسات التاريخيــة المحيطة بظهور المواطن إلى الوجود:

من ناحية كان هذا التقليد متدرجا، ليبراليا وأرستقراطيا فــى إحــدى ضفتى نهر المانش قبل أن تتم دمقرطته. أما على الضفة الأخرى فقد كــان التقليد ثوريا وديمقراطيا قبل أن يكون ليبراليا. غير أنه كان مرتبطا أيــضا بتاريخ فكرى يخلق مواجهة بين "لوك" "*Locke*" و"مونتسكيو" "*Montesquieu*" الذى كان يضمر إعجابا كبيرا للدستور الإنجليزي، هذا من جانب ومن جانب آخر "روسو".

الحوار المتخيل بين "مونتسكيو" "*Montesquieu*" وروسو" "*Rousseau*"

كانت الثورة العظمى التى قامت عام ١٦٨٨ تترجم تأكيد سيادة الشعب التى نادى بها "لوك" "*Locke*" إذا ما عــزف البــشر عــن حالــة الطبيعــة و"تشاركوا" لتكوين مجتمع سياسى فذلك حتى تتم حماية حــريتهم وملكيــتهم بشكل أفضل. غير أن السلطة التى يمنحونها باتجاههم هذا للمجتمع ونعنى هنا السلطة التشريعية، يجب ألا تمتد إلى أبعد من القدر الضرورى لضمان حرية وملكية "الشركاء"، "من هنا فإنه يجب أبدا عدم افتراض أن سلطة المجتمع أى السلطة التشريعية التى قاموا بتأسيسها ستمتد إلى أبعد من الصالح العام". على هذا النحو وضعت فى آن واحد سيادة الشعب والحدود التى على كل ســلطة عدم تجاوزها تطويعا لصالح الشعب. "أيا ما كان من بيده السلطة التــشريعية

أو السلطة الأعلى فإن عليه الحكم وفقا للقوانين المستقرة والدائمة التي شرعها وعرفها الشعب وليس وفقاً لمراسيم مرتجلة."(١)

فى مؤلفه عن التسامح "*De la tolérance*" أسهم "لوك" "*Locke*" مساهمة فعالة فى الحداثة السياسية بتنظير ضرورة حياد الدولة الديني. فقد أدرك الجميع بعد ويلات الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت أن مبدأ التسامح تجاه كل العقائد هو وحده الذى سيسمح بطبيعة الأشياء بأن يعيش معا أولئك الذين ينتمون لأديان مختلفة، وبذا تم إضفاء الشرعية على تعدد العقائد وعلى المعنى السياسى للتسامح. والواقع أن تأكيد "الحقوق – الحريات" من خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية مستمد بشكل مباشر من هذه الوقفة مع النفس وهذا الإدراك.

كانت الدولة الليبرالية بذا تترك لكل فرد حق تحديد تصوره عن العالم وعن الخير، وقد سمح إحجام الدولة بإدارة تعدد القيم الطبيعى والمعروف. من هنا فإن مبدأ التسامح كان يضفى على الرابط الاجتماعى شيئا من التماسك.

يضمن دستور الإنجليز بالنسبة لمونتسكيو، المولع بالتقليد الإنجليزي، حرية البشر لا لكونهم باستطاعتهم عمل كل ما يرغبون فى عمله ولكن لأن "لهم حق عمل كل ما تسمح القوانين لهم بعمله".

---

(١) جون لوك *John Locke* "*Deuxième traité du gouvernement civil*" المؤلف الثانى فى الحكومة المدنية (١٦٩٠) *chap. IX, 2 131* الفصل التاسع.

بالنسبة للشعوب كما بالنسبة للأفراد، تعنى الحرية احترام القوانين مما يستتبع احترام الأشخاص. ويمكن هنا القول بأنه لا الملكية ولا الجمهورية بذاتهما تضمنان وجود الحرية، وأنه ليس بكلتيهما ما يستتبع الالتزام بالقوانين وضمان أن يحظى المواطنون بحماية القوانين وبكل الاستقلال الذى يتناسب وهذه القوانين.

و"توزيع السلطات" الذى يطلق عليه حديثا "فصل السلطات" يشكل على هذا النحو حاجزا للشرعية وحجر عثرة على المشرعين الحريصين الحذرين وضعه أمام التعسف واتجاه كل الناس إلى استغلال بل المبالغة فى الإفادة من السلطة التى يضعون أيديهم عليها، "هذه تجربة خالدة يميل كل إنسان يحوز سلطة إلى المغالاة فى استعمالها"، لتفادى تفاقم هذه التجاوزات يجب زيادة السلطات وإيجاد توازن بينها. وفى ذلك ضرورة سياسية بحتة ناشئة عن ملمح دائم فى الطبيعة البشرية. "حتى لا يتمكن أحد من استغلال السلطة يجب بترتيب الأشياء أن تحجم السلطة السلطة وتوقفها". فعلى السلطة التنفيذية أن يكون فى وسعها إيقاف السلطة التشريعية وما لم يكن ذلك ممكنا فإن هذه الأخيرة لن تعرف لسلطانها حدودا. ومن ناحية أخرى يجب أن تحوز السلطة التشريعية جميع الوسائل التى تمكنها من تبين الطريقة التى نفذت بها السلطة التنفيذية القوانين التى قامت هى بسنّها. أما السلطة القضائية – وبالرغم من اختلاف حيز عملها – فعليها أن تكون مستقلة عن السلطتين الأخريين وبصفة خاصة السلطة التنفيذية ما دامت عليها أن تضمن للفرد أثمن ما لديه وهو أمانة فهى الضامنة لاحترام مبادئ الهابياس كوربيوس، أى الضبط والإحضار أمام القضاء *habeas corpus*.

طبقا لما جاء به مونتسكيو *Montesquieu* فإن الدستور الإنجليزى يقيم هذا النوع من التوازن غير أنه يتفق والروح العامة لأمة محددة مما يجعل من الصعب أن يصبح نموذجا عاما. هذا لا يمنع أننا يمكننا أن نستبقى منه بعض المبادئ الأساسية:

كالفصل بين السلطات والطابع المتوازن والمعتدل للتنظيم السياسي.

"إذا كان من اللازم فى أى بلد حر أن يحكم الإنسان الذى يفترض أن روحه حرة طليقة نفسه بنفسه فإنه على الأفراد اختيار ممثلين قادرين على مناقشة جميع الشئون". استوحى مونتسكيو *Montesquieu* أفكاره من النموذج الإنجليزى ومن ثم دافع عن الجمهورية النيابية.

فى مواجهة نظرية توازن السلطات والتعددية المنظمة، يطرح "روسو" "*Rousseau*" تصور اتحاد المواطن والهيئة السياسية. يبدأ روسو *Rousseau* بتساؤل يمكن اختصاره فى سؤالين: بأى شروط تكتسب الحكومة شرعيتها؟ وكيف يمكن إعادة الحرية لجموع الناس؟ يرى "روسو" *Rousseau* أنه من المحال أن تنشأ السلطة الشرعية من العنف أو من معطيات طبيعية، فمصدرها أساسا اتفاق أى ميثاق اجتماعي. "يضع كل واحد منا نفسه مع الآخرين ويخضع كل قدراته للإدارة العليا للإرادة العامة ومن ثم يصبح كل عضو منضم جزءا لا يتجزأ من الجمع".

ترتيبا على ذلك يصبح هذا الميثاق أو العقد الاجتماعى مصدرا لشرعية السلطات ولحرية المواطنين.

ونتناول هنا بالحديث حرية السلطات، فلا شرعية إلا للسلطة المستندة إلى رضاء وإرادة الأفراد الذين يجمع بينهم هذا العقد. ويقصد هنا بالعقد ذلك القرار الذى يتخذه جميع الأفراد بإنشاء مجتمع ينعمون بمميزاته ويرتضون التزاماته. من هنا فإن السلطة تكون شرعية باعتبارها نتاج هذه الإرادة العامة وتعبيرًا عن إرادة الشعب غير القابلة للحد أو التنازل أو الانقسام.

"ينبغى أن يكون الشعب الخاضع للقوانين هو صائغها ولا يملك غير المنشئين لهذا المجتمع تحديد شروط المشاركة فيه".

والمقصود هنا بحرية المواطنين هو أنه بموجب العقد الموقع بينهم تندرج الإرادة الفردية الخاصة بكل منهم تحت الإرادة العامة وتمتزج بها مما يجعل الفرد والهيئة السياسية كيانا واحدا. ومن ثم فقد حول العقد الاجتماعى الفرد الذى يعد كيانا كاملا منفردا إلى جزء من كيان كلى كبير يتلقى منه هذا الفرد بشكل ما حياته وكينونته. "من هنا يمكن القول إن العقد قد حقق التماثل والتماهى بين الفرد والهيئة السياسية. وانضمام كل واحد إلى الجمع لا ينفى تبعيته لذاته ذلك أنه وفقا للعقد الاجتماعى ينتمى إراديا للهيئة السياسية. فى الحالتين الاجتماعية والسياسية يخضع الفرد بكامل إرادته للجمع. فالامتثال للقانون الذى ارتضاه لنفسه يحول الخضوع للقانون إلى تعبير عن الحرية. فالإنسان يكون حرا لا لكونه مستقلا وإنما لأن القانون يعبر عن إرادته الخاصة. من هنا ندرك أن حرية الفرد تختلط باحترام سيادة الشعب الذى يعد هو نفسه جزءا منه. وبالتالى تصبح الإرادة العامة "مبدأ ومحل التماهى لكل الإرادات الخاصة"[1].

---

(١) بيير مانون *Pierre Manent* "التاريخ الفكرى لليبرالية. عشرة دروس "*Dix lecons*. *Histoire intellectuelle du liberalisme*" باريس، دار النشر كلمان ليفى *Calmann Levy*، مجموعة "*Liberte de L'esprit*" ١٩٧٨ ص ١٦٣.

يظهر الحوار المتخيل بين مونتسكيو ***Montesquieu*** وروسو ***Rousseau*** تيارى تصور المواطن. "على الطريقة الإنجليزية" يكون المـــواطن قبـــل أى شيء ليبراليا، من متطلباته أمان الأشـــخاص وحريـــات التفكيـــر والتعبيـــر والتصرف. وقد تمت بعد ذلك دمقرطة ليبراليته بامتداد الحقوق السياسية إلى مجمل المواطنين. أما "على الطريقة الفرنسية" فالمواطن وريث الاســـتبدادية والحكم الملكى المطلق اللذين كانا قد أقاما علاقة مباشرة بين الملك ورعاياه، هو قبل أى شيء.

إنسان ديمقراطى يتمتع بالحرية الـــسياسية بمـــشاركته فـــى الـــسيادة الجماعية، والمبادئ الديمقراطية لا تتضمن بالضرورة بالنسبة لـــه احتـــرام الحريات الأساسية والقيم الليبرالية.

مازال هذا التقليد المزدوج مستمرا فى إيجاد ممارسات مختلفة – منها على سبيل المثال سياسات دمج الجماعات المهاجرة – التى تنتهجها بريطانيا العظمى وفرنسا. فى الحالة الأولى هناك قبول لوجود أشكال من الجماعـــات معترف بها اجتماعيا وليس قانونيا، لها مصالح خاصة ويتفاوض ممثلوها مع السلطات العامة للحصول على حقوق معينة. أما فى الثانية فهناك محـــاولات مستمرة لدمج الجماعات ذات الأصول الأجنبية بالمواطنة الفردية مع رفض الاعتراف بموجود جماعات خاصة فى الحيز العام.

رغم هذا الاختلاف فى التقاليد والممارسات الاجتماعية يتطلب الأمـــر دوما إيجاد حلول للصراعات والصدامات بين المجموعات الاجتماعية وفقـــا لقواعد الحيز العام المشترك. هذا لا يمنع أن قصتى المواطنة هاتين تـــشيان بوجود ضغوط من النظام السياسى الحديث. فالقيمة المعطاة للفرد – المواطن تتعارض وضرورة التمثيل؛ فالديمقراطيون يطـــالبون بالحريـــة والمـــساواة وهذان المطمحان يمكن أن يكونا متعارضين.

ملحقات

الميثاق الأعظم

(١٢ يونيو / حزيران ١٢١٥)

يقدم "جون" *"Jean"* الذى أصبح بفضل من الرب ملكا لإنجلترا وسيد أيرلندا ودوق "نورماندي" و"الاكيتان" وكونت "أنجو"، التحية إلى الرؤساء الأساقفة والكهنة والقساوسة والكونتات والبارونات وقضاة الغابات والعمد والحكام والوزراء وإلى جميع القضاة والمخلصين.

اعلموا أنه بوحى من الرب ومن أجل راحة وأمان أرواحنا وأرواح أسلافنا وورثتنا، من أجل جلال الرب وتمجيد الكنيسة المقدسة وبغية إصلاح مملكتنا نزولا على نصيحة آبائنا الأجلاء "إتيان" رئيس أساقفة "كانتربري" وجثليق إنجلترا وكاردينال الكنيسة الرومانية المقدسة... (تبعه أسماء عشرة أحبار وستة عشر بارونا):

١- عاهدنا بداية الرب وأكدنا بهذا الميثاق لأنفسنا ولورثتنا إلى الأبد أن كنيسة إنجلترا ستكون حرة وستتمتع بجميع حقوقها وحرياتها بدون أدنى انتقاص، من هنا فقد أردنا أن يُراعى ويتم الالتزام بما يتبع وينتج عن هذا الأمر. نقصد بهذا أننا بكامل إرادتنا قد أتحنا حرية الانتخابات التى

عرفت بالأكبر والأوسع مدى والأكثر ضرورة لكنيسة إنجلترا، وذلك قبل الخلاف الذى نشب بيننا وبين باروناتنا، وبالتالى أردنا توكيد ذلك بميثاقنا هذا إلى "إينوسنت الثالث" "*Innocent III*" سنلتزم بهذا الميثاق ونرغب فى أن يلتزم بها وارثونا إلى الأبد. وقد منحنا كذلك لكل أحرار مملكتنا ولنا ولورثتنا إلى الأبد كل هذه الحريات المذكورة أدناه، يتمتعون بها ويحتفظون بها هم وورثتهم من بعدهم، منحة منا ومن ورثتنا.

٢- إذا وافت المنية أحد كونتاتنا أو باروناتنا أو المقطعين أرضا بسبب الخدمة العسكرية وكان وريثه عند وفاته بالغا وعليه رسوم عقارية سيمكن هذا الأخير من ورثه وفقا لما كان عليه الوضع فى السابق.

٣- غير أنه إذا كان وريث أحد ممن أوردنا ذكرهم عاليه قاصرا عند وفاة أبيه وتحت الوصاية سيتم تمكينه من الإرث عند بلوغه سن الرشد بدون المستحقات المالية الواجبة على النبلاء.

٤- لن يتقاضى من سيتولى حراسة أراضى وريث قاصر من عائد هذه الأرض إلا مبلغا معقولا ولن يحصل منها إلا على خدمات معقولة وذلك بدون أن يتسبب فى أى خسارة للبشر والمنقولات بها. *[...]*

٦- مع مراعاة التكافؤ يمكن تزويج الورثة على أن يتم إعلام المقربين من الأهل قبل عقد الزيجة.

٧- تستعيد الأرملة عقب وفاة زوجها قيمة الدوطة وميراثها بدون أن تضطر إلى دفع أى مبالغ عن هذه المستحقات كما أن لها الحصول على ما لها من إرث عما كانت تملكه بالمشاركة مع زوجها يوم وفاة الزوج. *[...]*

٩- يمتنع علينا وعلى مشرفينا الملكيين إيقاع الحجز علـــى أرض أو دخـــل استحقاقا لدين طالما كان الأثاث والمنقولات المملوكة للمدين كافيًا للوفاء بالمستحق [...]

١٢- لن يتم إقرار أو بدل فى مملكتنا بدون موافقة المجلس المشترك بالمملكة إلا إذا كان افتداء لشخصنا أو فروسية أكبر أبنائنا أو زواج كبرى بناتنا وذلك لمرة واحدة فقط، وفى هذه الحالات لن تكون المـــساعدة إلا فـــى حدود المعقول كذلك الأمر بالنسبة لمساعدات مدينة لندن.

١٣- ستتمتع مدينة لندن بكل حرياتها القديمة وتقاليدها الحـــرة فـــى البـــر والبحر، ونرغب من ناحية أخرى ونقبل أن تحصل كل المدن والموانئ والبلدات الأخرى كل حرياتها وعاداتها وتقاليدها الحرة.

١٤- وصولا إلى مشورة المملكة المشتركة بشأن إقرار مساعدة فـــى غيـــر الحالات الثلاث المذكورة عاليه أو بشأن التأسيس لبدل سوف نقوم بإبلاغ كبار الأساقفة والمطارنة والقساوسة والكونتات وكبار بارونات المملكـــة بواسطة خطابات فردية. من ناحية أخرى سنبلغ بشكل جماعى من خلال عمدنا وقضاتنا ومشرفينا الملكيين وكل من خولناه من طرفنا سلطة ليوم بمهلة لا تقل عن أربعين يوما وفى مكان محدد سلفا. فى كل خطابـــات التبليغ هذه، ستقوم بشرح الأسباب التى دفعتنا لإرسالها عقـــب خطـــوة التبليغ سيتم فى اليوم المحدد اتخاذ القرار فى الأمر استنادا إلى مـــشورة الحاضرين يومئذ، وحتى إذا لم يتمكن مـــن اضـــطروا رســـميا مـــن الحضور.

١٥- لن نمنح لأحد أيا من كان الإذن فى جمع مساعدات من رجاله الأحرار إلا لافتداء شخصه، أو لفروسية أكبر أبنائه أو تزويج أكبر بناته ولمرة واحدة فقط، شريطة أن تكون مساعدة معقولة.

١٦- لن يجبر أحد على تقديم خدمات أكثر مما هو مستحق عليه بسبب إقطاعه أى منطقة نفوذه كفارس أو أى إقطاعية حرة أخرى ممنوحة له.

١٧- لن تتبع محكمة الدعاوى العادية بلاطنا وإنما سيكون مقرها ومحل انعقاد جلساتها فى مكان محدد.

١٨- لن يتم التصدى للقضايا الخاصة باستعادة ذى الشأن لأرضه المغتصبة من ثالث بعد موت المورث إلا فى الكونتيات التى يتبعها أطراف الدعوى. وبالتالى فسوف نقوم نحن إذا كنا بالمملكة، أو القاضى الإقطاعى الخاص بنا إذا كنا خارجها، بإرسال اثنين من القضاة أربع مرات فى العام إلى كل كونتية، ينضم إليهما أربعة من فرسان هذه الكونتية يتم اختيارهم بواسطة أهلها. يعقد هؤلاء جميعا فى اليوم والمكان الذى تحدده الكونتية جلسات الجنايات المشار إليها عاليه. [...]

٢٠- لن تفرض غرامة على رجل حر بسبب جنحة بسيطة إلا تناسبا مع أهميتها، كما أنه إذا فرضت عليه غرامة فى جرم كبير فستكون مقاسة على عظم الجرم بغض النظر عن مسلكه وهيئته وكذلك الأمر بالنسبة للبائع بغض النظر عن بضاعته وللفلاح بغض النظر عن أدواته والمستخدم فى نقل غلته.

٢١- لن تفرض غرامة على الكونتات والبارونات إلا من جانب من يماثلونهم منزلة ومكانة وقياسا على أهمية الجنحة المرتكبة. [...]

٢٣- لن تجبر مدينة ولن يجبر رجل على إقامة جسور على البحيرات ما عدا أولئك الذين يعد ذلك، وفقا للتقاليد، من صميم أعمالهم.

٢٤- لن يعهد لأى عمدة أو شرطى أو محقق شرطى أو أى من مشرفينا الملكيين بقضايا التاج.

٢٥- باستثناء أراضى الدومين الخاصة بنا، سيبقى العائد أو المدخول من الكونتيات وجميع التقسيمات الجغرافية الأخرى على ما هو عليه بدون أى زيادات.

٣٠- لن يأخذ عمدة أو مشرف ملكى أو أى شخص آخر جيادا ولا عربات رجل حر للقيام بعمليات النقل إلا بموافقة هذا الرجل.

٣١- لن نستولى ولن يستولى مشرفونا الملكيون على أخشاب الآخرين لاستخدامات قصورنا ولا لأى استخدامات أخرى بدون موافقة حائز هذه الأخشاب [...].

٣٥- لن يكون هناك إلا معيار واحد فى المملكة للأنبذة والجعة والقمح وهو "كوارتر لندن" وعرض واحد للأقمشة المصبوغة ومنسوجات منطقتى "روسيه وهالبرجتس" وهو ما يقارب الذراعين بين طرفى الثوب، ويسرى فى شأن الموازين ما يسوى فى شأن المقاييس.

٣٦- لن نعطى ولن نأخذ فى المستقبل شيئا على سبيل أمر التحقيق عن حياة الأعضاء.

٣٩- لن يحتجز أى رجل حر أو يسجن أو تنتزع أملاكه أو حرياته أو يوصم بكونه خارجا عن القانون أو يستبعد ويطرد من البلاد، أو يتعرض لأى

شكل من أشكال الضرر، ولن نصدر حكما فى حقه أو ندينه إلا بحكم شرعى يأتى به أقرانه وفقا لقانون البلاد.

٤٠- لن نبيع أو نرفض أو نؤجل حقا أو عدلا لأى شخص.

٤١- سيتمكن جميع التجار بكل حرية وأمان من الخروج من المملكة أو الدخول والبقاء فيها أو عبور أراضيها برا وبحرا للبيع والشراء بدون أى ضريبة غير قانونية وفق التقاليد السالفة إلا وقت الحرب وفى حال ثبوت انتمائهم لبلد يحارب المملكة.

٤٢- سيسمح فى المستقبل للجميع بمغادرة المملكة والعودة إليها بحرية وأمان كاملين برا وبحرا إلا فى وقت الحرب ولمدة وجيزة وذلك لصالح المملكة العام [...]

٤٤- لن يمثل الأشخاص الذين لا يسكنون الغابة أمام قضاة الغابة بناء على إنذارات عامة وإنما إذا ما كانوا ضالعين فى القضية أو كانوا كفلاء لأشخاص أو أشياء خاصة بالغابة. [...]

٤٦- سيسمح لكل البارونات الذين شيدوا أديرة يمتلكون بشأنها مواثيق من ملوك إنجلترا السابقين أو يحوزونها منذ فترة طويلة بحراسة هذه الأديرة حال خلوها. [...]

٦٠- جميع التقاليد المشار إليها عاليه والحريات التى نوهنا عنها لتحترم وتراعى فى مملكتنا بقدر ما لنا من سلطان على رعايانا. سيقوم جميع من فى مملكتنا "رجال الدين" والعلمانيون بالالتزام بها كل بقدر وحدود سلطاته.

مذكرة الجلب والإحضار

(هابياس كوربوس ١٦٧٩) *(HABEAS CORPUS)*

القسم ٢- إذا ما كان شخص حاملا لمذكرة جلب (هابياس كوربوس) موجهة إلى عمدة أو سجان أو ضابط فى حق شخص فى حراستهم وقدمها لهؤلاء الضباط المعنيين أو تركها لصف - ضباط فى السجن فعلى هؤلاء خلال الأيام الثلاثة التالية لتقديمها (ما لم يكن السجن، بسبب الخيانة وذكر ذلك فى سند الضمان) عند العرض بدفع المصروفات اللازمة لاستلام السجين التى حددها القاضى أو المحكمة المصدرة لمذكرة الجلب (هابياس كوربوس) (وهى مصروفات لا تجاوز بأى حال اثنى عشر دنيرا مقابل كل ألف من ذات العملة).

بعد تقديم تعهد مكتوب بدفع المصروفات اللازمة لإعادة السجين لمحبسه إذا ما دعت الحاجة لذلك وبعد ضمان عدم فرار السجين يتم إعادة إرسال هذا الأمر أو المذكرة لكبير القضاة أو لقضاه المحكمة التى صدرت عنها مذكرة الجلب ومثول السجين أمامها أو أمام أى شخص آخر يعرف بالضرورة سبب الجلب والإحضار. ويكون على الضابط وفقا لمضمون وفحوى المذكرة المشار إليها أن يعلن مبرر السجن.

ولا يؤخذ بمهلة الأيام الثلاثة إلا إذا كان السجن لا يبعد بأكثر من عشرين ميلا وليس بمائة من الأميال، حيث إنه فى هذه الحال يمنح حارس

السجن أو الضباط مهلة تقدر بعشرة أيام تصل إلى عشرين يومــا إذا جاوز بُعد السجن مائة من الأميال.

القسم ٣- تحمل جميع مذكرات الجلب والإحضار للمثول أمام القاضى والتى تعرف "بالهابياس كوربوس" "*HABEAS CORPUS*" الكلمات التالية:

"*Per stat. tricesimo primo Caroli secundi regis*"

وتمهر بتوقيعات مصدريها، إذا كان هناك شخص مسجون أو معتقــل خلال أمد التأدية لجريمة غير الخيانة المذكورة فى سند الضمان فسيكون لــه أو لأى شخص آخر ينوب عنه (إلا إذا كان مقرا بذنبه أو محكومــا عليــه بالفعل) الخيار فى التوجه إلى قاضى القضاة أو إلى أى قــاض آخــر فــى محكمة أو إلى بارونات محكمة وزير المالية، يكون حينئذ على قاضى القضاة والقضاة والبارونات بمجرد الاطلاع على صور مذكرات السجن أو الاعتقال أو سماع قسم، أن هذه الصور قد رفضت وعقب تسلمهم طلبا مكتوبــا مــن المحتجزين أو من ينوب عنهم مدعوما بشهادة شاهدين حضرا عملية تسلمهم للمذكرات المشار إليها عاليه، أن يسلموا مذكرة جلب وإحضار مختومة بخاتم المحكمة التى يتبعها قاض منهم. توجه هذه المذكرة إلى الضابط القائم علــى حراسة المحتجز، ثم ترسل مباشرة إلى قاضى القضاة أو قاضى أو بــارون المحاكم المذكورة.

بعد أن يطلع الضابط أو من يكلف من طرفه على المذكرة، يقوم باقتياد المحتجز للمثول أمام قاضى القضاة أو أى قاض آخر أو الشخص الذى تحدده المذكرة منهما. فى حالة عدم وجود من تحدده المذكرة يتم اقتبــاد المحتجــز

أمام الشخص الموجود وتقديم المذكرة المشار إليها مع تبيان أسباب توقيفه واحتجازه أو إيداعه فى السجن. فى مدى لا يجاوز اليومين، يقوم قاضى القضاة أو أى قاض آخر بتسليم السجين بعد استلام- كنوع من الضمان- مبلغا يقررونه يتناسب ونوعية السجين أو يتوافق وطبيعة الجرم المرتكب للتأكد من مثوله أمام محكمة الملك أو أقرب محكمة جنايات أو أمام محكمة الكونتية التابع لها أو التى يقع السجن فى دائرتها أو وقعت الجريمة فى نطاقها أو أمام أى محكمة أخرى على علم بالجرم المقترف وذلك فى دورة الانعقاد التالية، يجب عند مثول السجين أمام القاضى أن تكون كافة الأوراق المشار إليها عاليه أمام المحكمة.

لا يتم أى إجراءات من التى أوردناها إذا كان قاضى القضاة أو القضاة أو البارونات على يقين من أن المحتجز على ذمة قضية مشروعة لا يحق له دفع كفالة بموجب أمر، مذكرة أو سند موقعا ومختوما بيد أو بخاتم أحد القضاة المذكورين أو البارونات أو أى قاضى صلح.

القسم ٤- إذا أهمل شخص عن قصد لفصلين كاملين اعتبارا من فترة سجنه طلب المثول أمام القاضى فلن يمكنه الحصول على هذا الحق خلال العطلة الصيفية.

القسم ٥- إذا ما أهمل ضابط أو من يقوم مقامه فى الاستجابة لمذكرة الإحضار والمثول أمام القاضى وتسليم السجين طبقا لما ورد بها أو رفض بناء على طلب السجين أو أى شخص آخر من طرفه أن يسلم نسخة من سند التوقيف والسجن أو لم يسلمه خلال ست ساعات من استلامه لمذكرة الإحضار والمثول فسيكون عليه دفع مائة جنيه

للمتضرر عن الإهانة الأولى ومائتى جنيه عن الثانية مع اعتباره غير قادر على أداء مهام منصبه.

هذه الغرامات يستعيدها الشاكى ومنفذوها أو الحراس القضائيون من المشكو فى حقه فى هيئة دعوى استحقاق... إلخ فى إحدى محاكم "وستمنستر" وتُعد الإدانة الأولى بملاحقة طرف أصابه الضرر دليلا كافيا للإهانة الأولى أما الإدانة الثانية فهى دليل على جميع الإهانات والإساءات التى حدثت منذ الحكم الأول ودليل للإهانة الثانية كذلك.

القسم ٦- الشخص المفرج عنه بموجب "الهابياس كوربوس" أو مذكرة الإحضار والمثول أمام القاضى لا يمكن حبسه من جديد لذات الجرم إلا إذا كان ذلك إنفاذا لأمر أو دعوى قانونية من قبل المحكمة التى عليه المثول أمامها مرة أخرى بموجب إقراره أو أمام أى محكمة أخرى فى ذات الاختصاص.

من هنا فإنه إذا قام شخص بإعادة سجن فرد تم الإفراج عنه لذات الجرم المرتكب أو قام بذلك من خلال وسيط فسيحكم عليه بغرامة قدرها خمسمائة جنيه تدفع لمن وقع عليه الضرر.

القسم ٧- إذا ما طلب شخص مسجون بسبب الخيانة العظمى أو العصيان كما هو مذكور فى سند التوقيف فى قاعة المحكمة فى الأسبوع الأول أو من اليوم الأول من عمل لجان *"Oyer et terminer"* القضائية

أن تتم محاكمته فلا يمكن إرجاؤه إلى الفصول القضائية أو دورات الانعقاد اللاحقة. ومطلوب حينئذ من قضاة مجلس الملك وقضاة "الاستماع والإقرار" الإنجليز أو أى شخص آخر من المذكورين عاليه أن يُفَرج عن السجين بكفالة بناء على طلب مقدم إلى المحكمة فى آخر يوم فى دورات الانعقاد أو فى جلسات لجنة الإفراج العام.

إلا إذا بدا للقضاة، بناء على قسم أن الشهود لصالح الملك لا يمكنهم المثول أمامهم خلال ذات الفصل. ويفرج عن السجين المشار إليه الذى طلب بنفسه أن يحاكم إذا لم تكن هناك ملاحقة قضائية أخرى ضده أو كان مطلوبا على ذمة قضية أخرى.

القسم ٨- أحكام هذه الوثيقة غير قابلة للتطبيق للإفراج عن شخص فى القضايا المدنية.

القسم ٩- إذا ما عهد بأحد رعايا المملكة إلى ضابط بسبب جرم ارتكبه فلا يمكن أن يعهد به إلى ضابط آخر إلا إذا كان ذلك بموجب أمر إحضار ومثول أمام المحكمة أو أى أمر قانونى آخر أو إذا تم تسليمه إلى "كونستابل" أو ضابط آخر من رتبة أدنى لاقتياده إلى سجن عام، أو لدى إرساله بناء على أمر قاضى جنايات أو قاضى صلح إلى إصلاحية أو سجن أشغال شاقة أو إذا كان ذلك لنقله من مكان إلى آخر

فـــى ذات الكـــونتية ليتم الحكم عليه. كذلك الحال عند اندلاع حريـــق أو انتشار وباء أو حدوث حالة من الظروف القهرية.

يتحمل الموقعون على سند نقل مخالف لهذه الوثيقة وكذلك المصدقون علـــى التوقيعات والضابط الموكل إليه التنفيذ للغرامات المشار إليهـــا عاليـــه سواء كان ذلك للإهانة الأولى أو الثانيـــة الـــواقعتين علـــى الطـــرف المضار.

القسم ١٠- يجوز أن يصدر للسجين أمر بالمثول والإحضار من وزير المالية أو من مجلس الملك أو من محكمة الدعاوى العادية. إذا مـــا أبـــــدى الوزير اللـــورد أو أى قـــاضى أو بارون من وزارة المالية فى أثناء العطلة القضائية لدى رؤيته نسخا من أمر التوقيف والسجن أو سماعه قسما بأن هذه النسخ قد تم رفضها، رفضا "للهابياس كوربوس" الـــذى تنص عليه هذه الوثيقة فسيتعرض لدفع مخالفة تصل إلـــى خمـــسمائة جنيها إلى الطرف المضار.

القسم ١١- لأمر المثول والإحضار، استنادا إلى هذه الوثيقة قوة نفـــاذ فـــى أراضى أى كونت تابع للبلاط، وفى الموانئ الخمـــسة وفـــى جميـــع الأماكن المميزة الأخرى بالإضافة إلى جزيرتى "جيرسي" و"جيرنيسي"

القسم ١٢- لن يسجن أى من رعايا هذه المملكة المقيمين فى "إنجلترا" وفـــى "بلاد الغال" وفى "برويك" فى سجون "أسكتلندا" أو "أيرلندا" أو "جيرســـي" أو "جيرنيسي" أو سجون أى مكان آخر وراء البحـــار: كـــل عقوبـــة بالحبس على هذه الشاكلة تُعد غير قانونية. من هنا فكل من توقع بـــه

عقوبة بهذه الكيفية يمكنه رفع قضية "حبس خطأ" أمام أى من محـاكم جلالته أو ملاحقة الأشخاص الذين قاموا بتوقيفه وإلقاء القبض عليـه وحبسه، وكذا أى شخص تسبب فى ذلك أو كتب سند التوقيف أو وقعـه أو صادق على توقيع فيه أو فى أى مكتوب له ذات الأثر.

ويمكن لهذه الملاحقة القضائية أن تمتد لمن نصح بهذه العقوبة أو أبدى موافقة عليها. فى كل هذه الملاحقات يمكن لمن وقع عليه الضرر المطالبـة بثلاثـة أمثال ما تكلفته الإجراءات القضائية أو أى تعريض شـريطة ألا يقل عن خمسمائة جنيه. ويلاحظ هنا أنه لا يمنح أى نوع من آجال السداد لهذه الاستحقاقات التى تحكم بها المحكمة بدعوى وقوع ضرر. علما بأن كل شخص يكتب سند توقيف أو يوقعه أو يصادق على توقيع به للسجن أو الاعتقال على النحو المبين عاليه أو يسجن أحدا بالمخالفة مع هذه الوثيقة أو يساهم فى ذلك سيتم منعه من شغل الوظائف التـى تحتاج إلى ثقة فى شاغليها وكذا ذات المردود المادي، كما ستوقع عليه العقوبات الخاصة بوضع "الحماية" ولن يمكنـه أن يعفـى مـن هـذه العقوبات بموجب عفو ملكي.

القسم ١٣- لا يستفيـد من مذكرة "الهابياس كوربوس" أو "الجلب والمثول أمـام القـاضي" كـل مـن تعهد كتابة لتاجر أو مفاوض أو مالك لمعـسكرات أو مستعمرات أو غيرها بأن يتم نقله إلى بلاد ما وراء البحار.

القسم ١٤- حال طلب الشخص المقر بذنب الخيانة نقله، ورؤيـة المحكمـة مناسبا للذنب المقترف أن يترك فى السجن، يمكن نقل هذا الـشخص إلى سجون ما وراء البحار.

القسم ١٥- إذا ما اقترف شخص مقيم فى هذه المملكة أو من رعاياها جريمة عظمى فى أسكتلندا، أو أيرلندا أو أى جزيرة أو مستعمرة أجنبية خاضعة للملك، يمكن نقله إلى محل وقوع الجريمة لتتم محاكمته هناك كما كان هنا يحدث فى السابق. [...]

القسم ١٧- لن تتم ملاحقة أى شخص لمخالفته هذه الوثيقة إلا بعد مرور عامين على المخالفة وذلك فى حالة خروج الطرف الواقع عليه الضرر من السجن. أما إذا كان هذا الطرف ما زال مسجونا ففى العامين التاليين لوفاته أو لخروجه من السجن.

القسم ١٨- اعتبارا من تاريخ وجود محكمة للجنايات فى أى كونتية لن يستطيع أحد استنادا لهذه الوثيقة الانتقال من السجن العمومى بموجب "هابياس كوربوس" أى مذكرة جلب ومثول أمام القاضى إلا للوقوف أمام قاضى الجنايات فى المحكمة.

القسم ١٩- لا يمكن بعد أحكام الجنايات النهائية، بموجب هذه الوثيقة، أن يُستصدر للشخص أمر جلب ومثول أمام القاضي.

القسم ٢٠- إذا ما تم رفع قضية لوجود ما يخالف هذا القانون، يمكن للمحامين المدافعين عن الشخص الترافع لإثبات عدم اقتراف للذنب أو انعدام وجود أى مديونية.

القسم ٢١- إذا ما أودع أحد السجن تنفيذا لحكم قاضى صلح أو أى قاض آخر باعتباره شريكا فى خيانة أو محل شك فى جريمة خيانة صغرى

وكان ذلك مذكورا فى أمر توقيفه والقبض عليه يمكن بموجـب هـذه الوثيقة إخراجه من السجن بكفالة.

ترجمة ب. دارست ***P. Dareste***

منشورة فى مؤلف ف.ر. دارست

F.R.Dareste وب. دارست ***P. Dareste***

"الدساتير الحديثة"،

"***Les constitutions modernes***"

باريس، دار النشر سيرى ***Sirey*** ١٩٢٨

شرعة الحقوق

Le Bill Of Rights

(1689)

خلال اجتماعهم فى "وستمنستر" "*Westminster*" قدم اللوردات. كبار رجال الكنيسة والدولة ومجلس العموم الذين يمثلون بشكل كامل وقانونى وحر كل طبقات شعب هذه المملكة فى الثلاثين من فبراير/ شباط من عام ١٦٨٨ *N.S.*، وفى حضور أصحاب الجلالة المعروفين آنذاك باسمى غليوم "*Guillaume*" و"ماري" "*Marie*" أمير وأميرة إقليم أورانج "*Orange*" بيانا مكتوبا مفاده ما يلى *[...]*:

"آخذين فى الاعتبار تنازل جاك الثانى الماثل أمامنا عن الملك، الأمر الذى جعل كرسى العرش شاغرا، قام صاحب السمو أمير أورانج (الذى أراد الله القادر القهار أن يجعل منه أداة الفخار التى يخلص بها هذه المملكة من اتباع البابا ومن السلطة المستبدة) بعد أخذ مشورة اللوردات كبار رجال الكنيسة والدولة والعديد من الشخصيات البارزة فى مجلس العموم بتوجيه خطابات إلى اللوردات وكبار رجال الكنيسة والدولة البروتستانت ورسائل أخرى إلى الكونتيات والمدن والجامعات والبلدات والموانئ الخمسة لكى يقوموا باختيار أفراد قادرين على تمثيلهم فى البرلمان المزمع جعل انعقاده ومقره الدائم فى "وستمنستر" فى الثانى والعشرين من يناير/ كانون الثانى ١٦٨٩ بهدف التنبيه والتحذير بأنه اعتبارا من الآن فصاعدا لن يكون هناك مساس بالدين والقوانين والحريات، وأنه بموجب الخطابات المشار إليها تكون الانتخابات قد تمت.

في ضوء هذه الظروف، صرح اللوردات كبار رجال الكنيسة والدولة ومجلس العموم المذكورون، الذين اجتمعوا اليوم بموجب خطاباتهم وانتخاباتهم، مكونين معا التمثيل النيابي الكامل والحر للأمة، ومقدرين لأفضل سبل الوصول للهدف المشار إليه عاليه، أنه (على شاكلة ما فعله دوما أسلافهم في مثل هذه الحالات) ضمانا لحقوقهم وحرياتهم السالفة وصيانة لها:

١- إن سلطة وقف العمل بالقوانين أو تنفيذها بموجب الأوامر الملكية وبدون موافقة البرلمان، غير قانونية.

٢- إن سلطة الإعفاء من القوانين وتنفيذها استنادا للأوامر الملكية، على شاكلة ما أسرف في ممارسته واستغلاله في الآونة الأخيرة، غير قانونية.

٣- إن المهمة التي تم التكليف بها مؤخرا لإقامة محكمة تنظر القضايا الكنسية وجميع المهام والمحاكم ذات الطبيعة المماثلة، مفسدة وغير قانونية.

٤- إن كل استقطاع للأموال لصالح الملك بحجة وجود امتيازات (ملكية) بدون موافقة البرلمان، غير قانوني.

٥- إن من حق الرعايا تقديم عرائظ للملك وبالتالي فكل ملاحقة أو أحكام بالسجن بسبب هذه العرائظ تعد غير قانونية.

٦- إن تكوين جيش أو الإنفاق عليه في المملكة وقت السلم وبدون موافقة البرلمان أمر مخالف للقوانين.

٧- إنه من حق الرعايا البروتستانت حيازة أسلحة للدفاع عن أنفسهم على النحو الذي يتفق مع أوضاعهم وفي حدود ما يسمح به القانون.

٨- إن انتخابات أعضاء البرلمان يجب أن تكون حرة.

٩- إن الحديث المرسل وجميع أنـــواع النقـــاش والوقـــائع فـــى البرلمان لا تخضع لأى ملاحقة أو تحقيق فى كل أنواع المحـــاكم أو فـــى أى مكان خارج البرلمان.

١٠- إنه يجب (فى مجال العدالة) عدم فرض كفالات مبالغ فيها أو غرامات باهظة أو عقوبات شديدة القسوة وغير مألوفة.

١١- أن يتم عمل قوائم المحلفين بشكل حيادى وأنه فى حالة وجود قـــضايا الخيانة العظمى يكون المحلفون المختارون ممـــن فـــى اســـتطاعتهم استغلال الأرض بإيجار طويل الأمد.

١٢- إن جميع التنازلات والوعود المتعلقة بالغرامات والمصادرات الموقعـــة على أفراد قبل إدانتهم تعد غير قانونية ومن ثم لا يعتد بها.

١٣- إنه يجب على البرلمان الاجتماع بشكل متكرر لإصـــلاح كـــل هـــذه المطاعن وتنقيح القوانين وترسيخها والعمل على تطبيقها.

وهم يطالبون بإصرار بكل الأشياء المذكورة عاليه باعتبارها حقـــوقهم وحرياتهم غير القابلة للتفاوض والنقاش. وهم يرون بالإضـــافة إلـــى ذلـــك ضرورة ألا تستخدم الإعلانات والأحكام والمواثيـــق أو الإجـــراءات التـــى أصابت الشعب فى السابق بأضرار من خلال إحدى النقاط المشار إليها أعلاه كسابقة أو كنموذج يحتذى به.

وقد قرر اللوردات الدينييون والكنسيون وأعـــضاء مجلـــس العمـــوم المجتمعون فى "وستمنستر" والذين شجعهم إعلان سمو أمير أورانـــج علـــى

صياغة هذه المطالبة بحقوقهم باعتباره السبيل الوحيد للاعتراف بها بـــشكل كامل ومضمون. [...] إن "غليوم" و"ماري" أمير وأميرة أورانج همـــا ملـــك وملكة إنجلترا وفرنسا وأيرلندا والأقاليم التابعة لها (الدومينيون) وســـيظلان كذلك. [...]

ترجمة ب. دارست في مؤلف

ف.ر. دارست وب. دارست

"الدساتير الحديثة"، باريس دار النشر

"سيري" *Sirey* ١٩٢٨.

إعلان استقلال
الولايات المتحدة الأمريكية
(٤ يوليو / تموز ١٧٧٦)[١]

عندما يكون من الضرورى لشعب، فى خضم الأحداث الإنسانية، أن يفصم العلاقات السياسية التى ربطته بشعب آخر، وأن يفسح لنفسه بين قوى الأرض مكانا منفصلا ومساويا لذلك الذى خصته قوانين الطبيعة وقوانين رب الطبيعة به، يجبره الاحترام الواجب لرأى الإنسانية على إعلان الأسباب التى حضته على الانفصال.

إننا نرى الحقائق التالية بديهية: خلق البشر جميعهم متساوين وقد أنعم الخالق عليهم ببعض الحقوق التى يصعب عليهم التنازل عنها، منها الحق فى الحياة والحق فى الحرية بالإضافة إلى الحق فى البحث عن السعادة. وقد تشكلت الحكومات بين البشر لضمان هذه الحقوق ومن ثم تستقى سلطاتها من موافقة المحكومين. كلما حاد شكل من أشكال هذه الحكومات عن غايته، كان من حق الشعب تغييره أو إسقاطه مستبدلا به حكومة تتأسس على المبادئ وتأخذ الشكل الأكثر قدرة على تحقيق الأمان والسلامة والسعادة.

ويوجب الحذر ألا يتم تغيير الحكومات الراسخة منذ زمن طويل لأسباب واهية وعابرة فقد أثبتت التجارب على مر الأزمان أن البشر على

---

(١) قام بترجمة هذا الإعلان من الإنجليزية إلى الفرنسية توماس جيفرسون ***Thomas Jefferson***.

استعداد لتحمل ما يطاق من الآلام أكثر منهم تقبلا لإقامة العدل على أنفسهم بهدم وإزالة الأشكال التى ألفوها من الوجود

غير أنهم لدى تعرضهم لسلسلة طويلة من التجاوزات وعمليات النهب تسعى لذات الغرض وتبرهن أن الهدف هو إخضاعهم لاستبداد مطلق يصبح من واجبهم الإطاحة بهذه الحكومة وأن يسعوا للتزود بوسائل تأمين جديدة لضمان أمنهم فى المستقبل. كان الصبر على هذا النحو فى هذه المستعمرات من هنا كانت هذه الضرورة التى نراها اليوم تدفع بهم لتغيير أنساق الحكومة القديمة.

وتاريخ ملك بريطانيا العظمى الحالى هو تاريخ لقائمة طويلة من أنواع الظلم والنهب المتكررة كانت لها كلها كهدف مباشر إقامة دولة الاستبداد المباشر فى هذه الدول لإثبات ذلك علينا إخضاع الأحداث للعالم المحايد:

رفض إجازة أكثر القوانين ملاءمة وأهمية للصالح العام ومنع محافظيه من الموافقة على قوانين ذات أهمية فورية وملحة هذا إذا لم يعلق سريانها حتى الحصول على موافقته وعقب إيقاف العمل بهذه القوانين لم يعرها التفاتا.

وقد رفض الموافقة كذلك على قوانين أخرى تنظم المقاطعات الكبيرة ما لم يوافق ساكنوها على التنازل عن حقهم فى أن يمثلوا فى الهيئة التشريعية وهو حق يصعب تقديره من قبل شعب لا يخشى جانبه إلا المستبدين الطغاة.

كما دعا للانعقاد المجالس التشريعية فى أماكن مهجورة، غير مجهزة ونائية على مسافة من مخازن سجلاتها بهدف إرهاقها وإجبارها على تأييد

إجراءاته. لمرات عديدة قام الملك بحل مجالس النواب لمعارضتها بشراسة تطاوله على حقوق الشعب. بعد عمليات الحل هذه رفض لفترة طويلة إجراء انتخابات لمجالس نيابية أخرى وبذا عادت السلطة التشريعية غير القابلة للانسحاق إلى الشعب بأسره لكى يقوم بنفسه بممارستها. فيما بين الحالتين بقت الدولة معرضة لكل أخطار الغزو الخارجى وتشنجات الداخل.

بالإضافة إلى كل ذلك حاول وضع العراقيل للحيلولة دون تزايد السكان فى هذه الدول، وللوصول لمبتغاه حال دون تنفيذ القوانين الخاصة بتجنس الأجانب كما رفض سن قوانين جديدة لتشجيع الهجرة إلى هذه الأمصار كما تشدد فى شروط تملك الأراضي. وينسب إليه كذلك وقوفه فى وجه العدالة برفضه الموافقة على قوانين تأسيس السلطة القضائية.

وقد جعل القضاة بتحكمه فى مدة ولايتهم ونسبة ما يتقاضونه وطريقة دفعه تابعين لإرادته وحدها. ويذكر أنه أوجد عددا من فرص العمل وأرسل إلى هذه البلدة جموع من العاملين الجدد لتكدير شعبنا ومص دمائها. كما أنه أبقى بيننا فى زمن السلم جيوشا دائمة بدون موافقة الهيئات التشريعية وتظاهر بمنح السلطة العسكرية استقلالية عن السلطة المدنية بل جعلها أعلى منها. وقد تحالف مع آخرين لإخضاعنا لتشريع أجنبى وغريب عن دساتيرنا وغير معترف به من جانب قوانينا وذلك بإجازته أحكام تشريع مزعوم ترمى إلى زرع فرق مسلحة كبيرة بيننا وحمايتها بإجراءات وهمية من العقوبة فى حالة ارتكابها لجرائم قتل بين سكان هذه الدول.

بالإضافة إلى كل ما سبق قام بتدمير علاقتنا التجارية مع جميع أنحاء العالم وفرض علينا ضرائب رغم إرادتنا، كما حرمنا فى حالات كثيرة من

الاستفادة من التقاضى باستخدام المحلفين وأجاز نقلنا إلى مـــا وراء البحـــار للمثول أمام محاكم لجنح ملفقة. نزيد على ذلك تدميره فى إقليم مجاور لنسق القوانين الإنجليزية الليبرالى وتكوينه هناك لحكومة متعسفة. وقد عـــدل فـــى حدود الإقليم لجعله مثالا للاعتبار وأداة تساعده فى إدخـــال ذات الحكومـــة المطلقة فى هذه المستعمرات. أضاف الملك إلى كل ما سبق سحبه لمواثيقنـــا وإلغاءه لأفضل قوانينا وإفساد أشكال حكوماتنا وتعليـــق العمـــل بتـــشريعاتنا وإعلان نفسه مالكا لسلطة إصدار قوانين ملزمة لنا فى حالات متباينة.

ينسب إليه أيضا إقالته لحكومة بلدنا وإعلاننا غير مشمولين بحمايته بل إعلان الحرب علينا. نهب البحار واجتاح سواحلنا وقتل مواطنينا. وهو فـــى هذه اللحظة تحديدا ينقل جيوشا ضخمة من القراصنة الأجانب لتنفيذ عمليات الاغتيال والبطش والطغيان التى بدأت منذ فترة فى ملابسات تتسم بالضراوة والغدر يصعب إيجاد أمثلة لها فى أكثر القرون همجية وهـــى غيـــر لائقـــة برئيس أمة متحضرة.

أثار بيننا ثورة الأتباع وحاول أن يستعدى على سكان حدودنا جميع الهنود، هؤلاء المتوحشين الذين لا تعرف قلوبهم الشفقة والذين يعرف عما يقومون به مـــن حروب أنها إبادة للأخضر واليابس لا تفرق بين الأعمال ولا الأجناس والأنواع ولا الظروف.

فى معرض كل هذه الأنواع من القهر، طالبنا بالعدالة بأكثر العبارات تواضعا، ولم تلق عرائضنا المتكررة إلا مزيدا من الظلم المتكرر. نخلص من ذلك إلى أن الأمير الذى يستشف من خصاله ميل للطغيان لا يـــصلح لحكـــم شعب حر.

لم نقلل أيضا من تقديرنا لإخوتنا فى بريطانيا العظمى. لفتنا أنظـــارهم من حين إلى آخر إلى المحاولات التى تقوم بها الهيئات التشريعية لديهم لمد نطاق القانون الظالم علينا وذكرناهم بظروف هجرتنا واستقرارنا فـــى هـــذه البلدان. خاطبنا فيهم العدل والشهامة الطبيعية وناشدناهم باسم روابط الأصل المشترك أن يتنصلوا من هذه الاغتصابات التى ستفصم إن عاجلا أو آجـــلا علاقتنا وصلاتنا الطيبة. هم أيضا أصموا آذانهم لصوت العقل وصلة الـــدم. اضطرنا بالتالى أضطرارا للرضوخ لضرورة افتراقنا عنهم والنظـــر إلـــيهم نظرتنا إلى باقى البشر كأعداء فى الحرب وأصدقاء فى السلام.

ترتيبا على ذلك فقد أعلنا، نحن ممثلو الولايـــات المتحـــدة الأمريكيـــة المجتمعون فى مؤتمر عام، آخذين الله شاهدا على استقامة نوايانـــا ونـــشرنا على الملأ باسم الشعب الطيب فى هذه المستعمرات أن كل هذه المستعمرات مجتمعة حرة ومن حقها أن تكون دولا مستقلة وأنها فى حل من كل طاعـــة للتاج البريطانى ومن هنا فإن أى رابط سياسى بينها وبين دولـــة بريطانيـــا العظمى قد حل وباعتبارها دولا حرة ومستقلة فلها مطلق السلطة فـــى شـــن الحرب أو فى عقد معاهدات سلام أو تحالفات كما أن لهـــا تقنـــين التجـــارة ووضـــع القواعد التى ترتئيها وجميع الأعمال وأنواع التعاقد التى من حـــق الدول المستقلة.

ثقة من جانبنا فى حماية الآلهة فإننا نتعهد بشكل متبادل بـــدعم هـــذا الإعلان بحيواتنا وثرواتنا وأقدس ما نملك أى شرفنا.

التعديلات العشرة الأولى على الدستور الأمريكي

(ديسمبر / كانون الأول ١٧٩١)

- **المادة الأولى:**

لا يصدر الكونجرس أى قانون بخصوص إعطاء الصفة الرسمية لديانة، أو أى قانون يحظر الممارسة الحرة للديانة، أو ينتقص من حرية الكلام، أو من حرية الصحافة أو من حق الناس فى التجمع السلمى وتقديم التماس إلى الحكومة من أجل الانتصاف من المظالم.

- **المادة الثانية:**

لا يكون هناك مساس بقوات الميليشيا الخاضعة لأنظمة جيدة، باعتبارها ضرورية لأمن دولة حرة، ولا يكون هناك مساس بحق الناس فى الاحتفاظ بأسلحة وحملها.

- **المادة الثالثة:**

لا يجوز إيواء أى جندي، فى أوقات السلام، فى أى منزل، دون موافقة مالكه ولا فى أوقات الحرب، إلا على النحو الذى يحدده القانون.

- المادة الرابعة:

لا ينتهك حق الناس فى أن يكونوا آمنين على أنفسهم ومنازلهم وأوراقهم ومتعلقاتهم ضد عمليات التفتيش أو الضبطيات، ولا تصدر أى أوامر بإجراء عمليات التفتيش أو الضبطيات إلا بناء على سبب مرجح يدعمه أداء قسم أو إقرار رسمي، ويصف على وجه الخصوص المكان الواجب تفتيشه والأشخاص الواجب ضبطهم أو الأشياء الواجب ضبطها.

- المادة الخامسة:

لا يحتجز أى شخص لمساءلته عن ارتكاب جريمة كبرى، أو جريمة شائنة أخرى، إلا بناء على عريضة أو لائحة اتهام من هيئة محلفين كبرى، سوى فى الحالات التى تنشأ فى إطار القوات البرية أو البحرية، أو فى إطار قوات الميليشيا، عند قيامها بعملها فعلا فى وقت الحرب أو فى وقت وجود خطر عام، ولا تتعرض حياة أى شخص مرتين للخطر أو يتعرض لبتر أحد أعضائه بسبب نفس الجريمة، ولا يرغم فى أى قضية جنائية على أن يكون شاهدا ضد نفسه، ولا يحرم من الحياة أو الحرية أو الملكية دون اتباع الإجراءات القانونية الواجبة، ولا يستولى على ممتلكات خاصة من أجل استخدامها فى الأغراض العامة، إلا بتعويض منصف.

- المادة السادسة:

يتمتع المتهم، فى جميع المحاكمات الجنائية، بـالحق فـى الحصول على محاكمة عاجلة وعلنية، من قبل هيئـة محلفـين محايدة تابعة للولاية والمنطقة التى تكون الجريمة قد ارتكبـت فيهما، ويتم التحقق مسبقا بموجب القانون من تلـك المنطقـة، والحق فى إعلامه بطبيعة الاتهام وبسببه، والحق فى الحـصول على مساعدة محام للدفاع عنه.

- المادة السابعة:

فى القضايا التى يسرى عليها القانون العام، وتكون القيمـة المتنازع عليها أكثر من ٢٠ دولارا يحتفظ بحق المحاكمة مـن قبل هيئة محلفين، ولا يعاد النظر فى أى محكمة مـن محـاكم الولايات المتحدة فى أى واقعة تكون هيئة محلفين قد بحثتها، إلا وفقا لقواعد القانون العام.

- المادة الثامنة:

لا يطلب دفع كفالة باهظـة ولا تفرض غرامات فادحـة، ولا تفرض عقوبات قاسية وغير عادية.

- المادة التاسعة:

لا يفسر ذكر حقوق معينة فى الدستور على أنه ينفى حقوقا أخرى يحتفظ بها الناس أو على أنه يحط من شأن تلك الحقوق.

- المادة العاشرة:

تحتفظ كل ولاية من الولايات، أو يحتفظ الشعب بالسلطات غير المفوضة من الدستور للولايات المتحدة، وغير المحظـــورة منه بالنسبة إلى الولايات.

جون لوك

"عن غايات المجتمع السياسى والحكومة"

١٢٣- إذا كان الإنسان فى الطبيعة يحظى بهذا القدر من الحرية الذى يصفوه، وإذا كان صاحب السيادة المطلقة على نفسه وممتلكاته ولا يتنازل عن شيء منها لأصحاب النفوذ والسطوة وإذا لم يكن تابعا لأحد، فلم يعزف عن حريته؟ لم ينصرف عن هذه الإمبراطورية ليخضع نفسه لسلطة أى قوة أخرى وتحكمها؟ الإجابة قاطعة: فحتى إن ملك كل هذه الحقوق فى حالة الطبيعة الأولى فلن يحظى منها إلا بمتعة عابرة معرضة دوما لتدخلات الآخر. فكل من عداه ملك مثله، مساو له وأغلب الناس لا يحترم بدقة لا الإنصاف ولا العدالة مما يجعل المتعة بالملكية التى يضع يده عليها فى هذه الحالة خطيرة للغاية وغير مؤكدة. ويعرضه هذا للفرار من هذا الوضع، من هذه الحرية المؤكدة والمليئة بما هو مخيف ويتسم بالمخاطر الدائمة، الحقيقة أنه لا يسعى اعتباطا إلى دعوة آخرين للانضمام إليه ومشاركته، أولئك الذين انضموا بالفعل إلى بعضهم بعضا أو يزمعون ذلك، من أجل الحفاظ بشكل متبادل على حيواتهم وحرياتهم وثرواتهم وهو ما أدرجه تحت مصطلح "ملكية".

١٢٤- إن الغاية الرئيسية والأساسية التى من أجلها يتجمع البشر فى جمهوريات ويخضعون لحكومات هى الحفاظ على ملكيتهم، فى حالة الطبيعة الأولى شروط عدة لا تتوفر لذلك.

أولا: لا يوجد قانون مصدر ثابت ومعروف يلقى قبولا عاما وارتضاء بأن يصبح معيارا للخير والشر ومقياسا عاما للبت فى جميع الخلافات.

ورغم أن الحق الطبيعى واضح تفهمه كل المخلوقات العاقلة فإن الانحياز للمصلحة والجهل الناتج عن نقصان الدراسة يمنع البشر من الاعتراف به كقانون يطبقونه فى تفصيلات أعمالهم.

١٢٥- ثانيا: فى الطبيعة الأولى لا يوجد حكم معروف لدى الجميع وغير منحاز، قادر على البت والفصل فى كل الخلافات استنادا للقانون المعمول به، من هنا ففى هذه الحالة يصبح كل شخص حكما وجلادا وفق قانون الطبيعة. وبما أن الناس يثبتون فى تعاملاتهم انحيازهم لأنفسهم فإن الولع والرغبة فى الانتقام يمكن أن تقودهم إلى كثير من التهور والتجاوزات فى كافة الأمور التى يكونون أطرافا فيها بالإضافة إلى أن الإهمال وعدم المبالاة قد يفترا حماسهم فى قضايا الآخرين.

١٢٦- ثالثا: فى الطبيعة الأولى غالبا ما لا تدعم القرار قوة تساعد فى فرضه عندما يكون صائبا، وفى تنفيذه كما يجب، ونادرا سيحجم الذين نالهم ظلم عن معالجة الأمر بالقوة إذا ما استطاعوا ذلك، هذه المقاومة تجعل العقاب خطرا وغالبا قاتلا لأولئك الذين يحاولون المجازفة بالتعرض له.

١٢٧- من هنا يمكن القول إنه رغم كل امتيازات حالة الطبيعة الأولى فإن البشرية لن تحظى فيها إلا بأوضاع رديئة طالما ارتضت البقاء فيها وسرعان ما تدفع دفعا إلى تشكيل مجتمع. الواقع أنه من النادر أن نرى أناسا، أيا ما كان عددهم، يرغبون فى البقاء طويلا على هذه الحال. فالعيوب والمضار التى تعرضهم لها الممارسة غير المنتظمة وغير المؤكدة لسلطة العقاب على مخالفات الآخرين التى يملكها كل فرد

تدفعهم للبحث عن ملاذ فى ظل قوانين تسنها حكومة، وبالتالى لمحاولة الحفاظ على ملكيتهم. هنا تحديدا ما يدفع كل شخص إلى قبول التنازل بسهولة عن قدرته على العقاب ليتولى أمره من يكلفون بذلك وينفذونه وفقا لقواعد الجماعة أو الأشخاص الذين تكون الجماعة قد أهلتهم للقيام بهذه المهمة ويكونون قد ارتضوا جماعيا تبنيها. فى كل ما سبق يمكننا أن نلمس الأساس القانونى الأول وكيفية نشأة السلطتين التشريعية والتنفيذية وحتى بدايات الحكومات والمجتمعات.

١٢٨- فى الطبيعة الأولى وبدون أن نتطرق لحرية المتع البريئة التى يسعى لها الإنسان نجد أنه يملك سلطتين.

أولهما: سلطة عمل كل ما يراه مناسبا لضمان بقائه وبقاء الآخرين فى الحدود التى يسمح بها قانون الطبيعة. بموجب هذا القانون المشترك بين الجميع يكون كل إنسان مع بقية البشرية جماعة واحدة ومجتمعا واحدا مميزا عن مجتمعات المخلوقات الأخرى. ومن الملاحظ أنه بدون الفساد أو الآثام أو الأفراد المنحلين لن تكون هناك حاجة لتأسيس جماعة أخرى، لن تكون هناك ضرورة بالمرة أن ينفصل البشر عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى ولا أن يعقدوا اتفاقات خاصة للانضمام إلى مجموعات أصغر وأكثر انقساما.

السلطة الثانية التى للإنسان فى حالة الطبيعة الأولى هى سلطة معاقبة المخالفات المرتكبة ضد قانون الطبيعة. هاتان السلطتان يقوم الإنسان بالتخلى عنهما عندما ينضم إلى مجتمع سياسى خاص، إذا كان يمكننى

تسميته على هذا النحو، أو متفرد ليدمج فى جمهورية متميزة عما عداها من البشر.

١٢٩- يقوم الإنسان بالتنازل عن السلطة الأولى أى تلك التى تتعلق بعمل كل ما يراه ملائما لضمان بقائه وبقاء البشر الآخرين، للمجتمع حتى ينظمها بقوانين بالقدر الكافى حتى يحميه هو وشركاءه، الحقيقة أن القوانين التى يقوم المجتمع بسنها تقيد الحرية التى كان يتيحها له قانون الطبيعة.

١٣٠- أما سلطة العقاب وهى السلطة الثانية فقد نزل عنها وسخر قواه الطبيعية (التى كان يمكنه فى السابق استخدامها كما يتراءى له وانطلاقا من سطوته الخاصة لفرض احترام قانون الطبيعة) لمساعدة السلطة التنفيذية فى المجتمع كما سيتطلبه قانونها. وجد الإنسان نفسه فى ظرف جديد يمكنه فيه أن يحظى بمزايا عديدة بفضل عمل أعضاء الجماعة الآخرين ومساعدتهم وصحبتهم بالإضافة إلى حماية القوة الجماعية. مطلوب من الانسان أيضا التنازل عن الحرية الطبيعية التى كانت تتيح له فى سابق تلبية احتياجاته فى الحدود التى سيتطلبها خير ورخاء وأمن المجتمع، الأمر الذى يعد ليس فقط ضروريا وإنما أيضا عادلا ما دام الشركاء الآخرون يعملون نفس الشيء.

١٣١- إذا ما نحا الأفراد الذين يتشاركون إلى التنازل عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التى كانت لهم فى الطبيعة الأولى ووضعها فى يدى المجتمع حتى تتمكن السلطة التشريعية من استخدامها وفق متطلبات صالح المجتمع. ينحو كل فرد على هذه الشاكلة صوب غاية وحيدة هى حماية حريته وملكيته فمن الصعب أن نعزو لمخلوق عاقل نية تغيير

وضعه ليصبح فى حال أسوأ مما هو عليه، ينبغى بالتالى ألا نتوقـــع أن تمتد سلطة المجتمع ونعنى هنا السلطة التـــشريعية التـــى قـــام هـــؤلاء بالتأسيس لها، إلى أبعد من الصالح المشترك. من هنا فإنه لـــزام علـــى سلطة المجتمع أن تضمن لكل فرد ملكيته مع معالجة العيوب الثلاثة التى كان ينشأ عنها فى الطبيعة الأولى حالة غياب الأمان وعدم الإحـــساس بالراحة. أيا ما كان من بيده السلطة التشريعية أو بعبارة أخرى السلطة الأعلى فى مجتمع سياسى فعليه الحكم بمقتـــضى القـــوانين المـــستقرة والدائمة التى سُنّت والمعروفة من الشعب وليس وفقا لمراسيم مرتجلـــة. عليه الحكم بواسطة قضاة نزيهين وغير منحازين يفصلون فى الخلافات وفقا لهذه القوانين، عليه ألا يلجأ إلى قوة الجماعة فى الـــداخل إلا لكـــى يضمن تطبيق هذه القوانين وإلا يستخدمها فى الخارج إلا لاتقاء هجـــوم وأذى الأجنبى الغريب. كما أن عليه أن يضع الجماعـــة بمنـــأى عـــن الهجوم والغزو ومبتغى كل ذلك السلام والأمان والصالح العام للشعب.

البحث الثانى فى الحكومة المدنية

الفصل التاسع، "عن غايات المجتمع السياسى والحكومة"

ترجمة ب. جيلسون ***B. Gilson***

باريس ، دار النشر فران ***Vrin*** ١٩٦٧

ص ١٤٦-١٤٩

جان – جاك روسو

"شكل من أشكال الترابط"

الفصل السادس

الميثاق الاجتماعى

افترض وصول البشر إلى تلك النقطة التى عنـدها تتغلـب العواقـب الضارة ببقائهم على حالتهم الطبيعية على القوى التـى يمكـن لكـل فـرد استعمالها للبقاء على هذه الحال. عندئذ لن تبقى أو تصمد هذه الحال البدائية وسيكون الهلاك والانقراض نصيب الجنس البشرى إذا لم يغير أسلوبه فـى الحياة.

بما أن البشر ليسوا قادرين على توليد قوى جديدة ويقتصر جهدهم على توحيد وتوجيه القوى القائمة بالفعل، فلا سـبيل أمـامهم للبقـاء إلا تكـوين مجموعة من القوى بالتكتل قادرة على مجابهة مقاومة العوائق وتحريك هذه المجموعة بمحرك واحد وتسييرها بشكل متوافق.

ما كانت هذه المجموعة من القوى لتظهر إلى الوجـود إلا بمـساعدة العديد من الأشخاص. ولكن بما أن قوة كل إنسان وحريته كانتا مـن أولـى وسائل سلامتـه وبقائـه فكيف يتأتى له الاستعانة بهما دون أن يضر نفـسه

أو يهمل سبل العناية التى عليها أن يوليها لنفسه. بإحالة هذه الصعوبة إلى ما أتناوله باستطاعتى التعبير عنها بالكلمات الآتية:

"إيجاد شكل للتجمع يجير ويحمى بالقوة المشتركة شخص الفرد المشارك وممتلكاته، بواسطته لا ينال انضمام الفرد إلى المجموع فيه من حريته التى نعم بها فى السابق"، هذه هى المعضلة الأساسية التى تحل بالعقد الاجتماعي.

وبنود هذا العقد من التحديد بحيث إن أقل تعديل بها من شأنه جعلها عديمة الجدوى والتأثير. وهذه البنود وإن لم ينطق بها بشكل صريح ورسمى فإنها واحدة فى كل مكان ومقبولة ومعترف بها ضمنيا. فإذا ما نقض الاتفاق الاجتماعى استعاد كل فرد حقوقه الأولى وحريته الطبيعية التى سبق له الانصراف عنها فى سبيل الحرية الاتفاقية.

ترد هذه البنود كلها إلى بند واحد يمكن إيجازه فى نقل ملكية كل مشارك مع كل ما له من الحقوق إلى كل الجماعة، ذلك أنه ببذل نفسه بشكل كامل يصبح الشرط واحدا ومتساويا للجميع والتساوى لا يجعل لأحد مصلحة فى جعله مكلفا وباهظا للآخرين.

نزيد على ذلك أن نقل الملكية يتم إجراؤه بدون تحفظ وبذا تكون الوحدة أقرب ما يكون للمثالية ولا يكون هناك لمشارك حق المطالبة بشيء، وتفسير ذلك أنه إذا ما بقيت بعض الحقوق للأفراد فإنه لا يكون بينهم من يرأسهم ويرتضون حكمه فكل فرد يحكم بشكل ما فيما هو شأنه الخاص. من هنا فإن الحال الطبيعية تبقى وتصبح الشركة بالضرورة إما طاغية أو لاغية.

وبمـــا أن كـــل واحـــد يهب نفسه للجميع فإنه لا يهبها لأحد، وبما أنه لا يوجد مشارك نكتسب عليه حقا نرتضيه له على أنفسنا فإن الكسب يعـــادل الخسارة ونضمن بذلك مزيدا من القوة للاحتفاظ بما نحوزه.

يستخلص من كل ذلك أن العقد الاجتماعى إذا تم تنحية ما لـــيس مـــن كنهه جانبا أمكن تقليصه وتلخيصه فى الكلمات التالية: "كل فرد منـــا يـــضع شخصه وجل قوته تحت الإدارة العليا للإرادة العامة، ونتلقى كلنا كهيئة كـــل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل".

فى الوقت الراهن يستعيض عقد الشراكة هذا عن الـــشخص الخـــاص بكل متعاقد بكيان معنوى وجماعى مكون من عدد من الأعضاء مساو لمـــا لدى المجلس النيابى من أصوات. هذا الكيان يستمد من نفس العقـــد وحدتـــه وذاتيته المشتركة وحياته وإرادته. هذا الشخص العام الذى يتكون على هـــذا النحو باتحاد كل الأشخاص الآخرين كان يطلق عليه فـــى الماضـــى اســـم "مدينة"(١) ويسمى اليـــوم "جمهوريـــة" أو "هيئـــة سياسية" يعرفها أعضاؤها

---

(١) انمحى المعنى الحقيقى لهذه الكلمة تقريبا بشكل كلى لدى المحدثين، حتى إن معظـــم النـــاس يأخذون "المصر" باعتباره "مدينة" ويخلطون بين "البرجوازى" و"المواطن" ويبدو من هذا الخلط أنهم لا يعرفون أن مجموع البيوت والدور تكوّن "المصر" فـــى حـــين يكـــوّن "المواطنـــون" "المدينة". وقد دفع القرطاجيون فى الماضى ثمنا فادحا لهذا الخطأ. لم أقرأ قط أن لقب "***Cives***" قد أطلق من قبل على رعايا أى أمير أو حتى على "المقدونيين" القدماء. كما أنه لم يتسم به فى عصرنا الإنجليز على الرغم من كونهم أقرب إلى الحرية من كل الآخرين. الفرنسيون فقط هم من يطلقون على أنفسهم اسم "مواطنين" وذلك لعدم وجود أى فكرة حقيقية لديهم حول معناها، ويرى ذلك من معاجمهم. لو لم يكن الأمر على هذا النحو لكان انتحالهم إياه أوقعهم ضـــحايا لجريمة العيب فى الذات الملكية، ويعنى هذا الاسم لهم فضيلة وليس حقا.=

بـــ "دولة" إذا كانت سلبية وغير متفاعلة و"سيد" إذا كانت ناشـــطة متفاعلـــة و"قدرة" بمقارنتها بمثيلاتها. تجاه الشركاء يأخذ هـــؤلاء الأعـــضاء بـــشكل جماعى اسم "شعب" ويتسمون على حدة بـــ "المـــواطنين" كمـــساهمين فـــى السلطة السيادية و"رعايا" كخاضعين لقوانين الدولة. غير أن هذه المصطلحات تختلط ببعضها بعضا، بل ويستعمل الواحد منها بدلا من الآخر، ويكفـــى أن نكون قادرين على التمييز بينها عند الحاجة لاستخدامها بكل دقة.

=عندما رغب "بودان" *Bodin* فى الحديث عن مواطنينا وبرجوازيينا ارتكب خطأ كبيرا فى استبدالهما ببعض أمام. دالمبير *M. d`Alembert* فلم يقع فيه بل وميز بشكل جيد فى مقاله "جنيف" *Genève* بين أربع فئات من البشر (وربما خمس باحتساب الأجانب البسطاء) الموجودين فى مدينتنا. اثنتان منها فقط تكوّن الجمهورية. ولا يوجد كاتب آخر طبقا لما أعلمه فرنسوا *François* قد أدرك المعنى الحقيقى لكلمة "مواطن" (حـــاشية جـــان جـــاك روسو *J.J. Rousseau*)

الفصل السابع

عن "السيد"

ترينا هذه الصيغة أن عقد الشراكة به التزام متبادل بين الجمهور والأفراد وأن كل فرد بإبرامه تعاقدا مع نفسه- إذا جاز القول- يجد نفسه ملتزما بقيدين: أحدهما باعتباره سيدا تجاه الأفراد، والآخر باعتباره عضوا في الدولة تجاه السيد صاحب السلطان. غير أنه يصعب هنا تطبيق قول القانون المدنى المأثور بأنه لا يجوز لإنسان أن يؤخذ بما يعاهد به نفسه؛ لأن الفارق كبير بين التزام الفرد تجاه نفسه والتزامه تجاه كيان هو جزء منه.

ينبغي هنا ملاحظة أن الشورى العامة التى يمكن أن تلزم كل الرعايا تجاه "السيد" قياسا على الزاويتين اللتين ينظر من خلالهما إلى كل واحد منهم لا يمكنها أن تلزم "السيد" نحو نفسه للسبب المعاكس. ترتيبا على ذلك فإنه مما يخالف طبيعة الهيئة السياسية أن يفرض "السيد" على نفسه قانونا يعجز عن خرقه. هذا العجز عن النظر إلى نفسه إلا من ناحية واحدة يضعه في وضع الفرد المتعاقد مع نفسه: من هنا نرى أنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أى نوع من القوانين الأساسية الملزمة لهيئة الشعب ولا يستثنى من ذلك العقد الاجتماعي. وهذا لا يعنى أن هذه الهيئة غير قادرة على إلزام نفسها تجاه الآخرين فيما لا ينقض ذلك العقد مطلقا، وتفسير ذلك أنها تجاه الأجنبي تصبح كائنا بسيطا، مجرد فرد.

أما الهيئة السياسية أو "السيد" فلكونه غيـــر مستطيع أن يفرض كيانـــه إلا بموجب قدسية العقد فإنه لا يستطيع أبدا أن يلزم نفسه أو يلتـــزم حيـــال الآخر بشيء يناقض هذا العقد البدائى كأن ينقل ملكية جزء من نفـــسه أو أن يخضع لسيد آخر، فخرق العقد الذى بموجبه اكتسب كيانه يعنى هـــدم هـــذا الكيان، ومن لا كيان له لا ينتج عنه شيء.

بمجرد اجتماع الأفراد فى هيئة يصعب النيل من أحد أعضائها بـــدون المساس بها أو الإساءة إلى الهيئة من غير إيذاء الأعضاء. مـــن هنـــا فـــإن الواجب والمصلحة يلزمان طرفى التعاقد. بالتساوى بالتعاون التعاون المتبادل ويكون على ذات الشخوص السعى لجمع جميع المزايا المترتبة علـــى هـــذا الوضع من الزاويتين المذكورتين.

إلا أن "السيد" بطبيعة تكوينه من الأفراد لا يمكنه أن يستأثر بمـــصلحة تخالف مصلحتهم وبالتالى لا يحتاج مطلقا إلى ضامن تجاه الرعية، ذلك أنه من المحال أن تسعى الهيئة لإيذاء جميع أعضائها، وسنرى فيما بعد أنه غير قادر على الإضرار بأحدهم فمجرد وجوده هو وجود لما ينبغى أن يكون عليه.

وليس ذلك أمر الرعايا تجاه "السيد" الذى لا يملك، على الـــرغم مـــن المصلحة المشتركة ما يحملهم على القيام بتعهداتهم ما لم يجد وسائل تضمن ولاءهم له.

الواقـــع أن كـــل فرد يمكنه بوصفه إنسانًا، أن يكون ذا إرادة خاصـــة مخالفة أو مباينة للإرادة العامة التى يملكها بكونه مواطنًا. ويمكن لمـــصلحته الخاصة أن تحدثه بما يخالف المصلحة العامة.

كما أنه من الممكن أن يحمله كيانه المطلق والمستقل بحكم الطبيعـــة، على تقبل ما يدين به للمصلحة المشتركة باعتباره مساهمة مجانية ضـــياعها أقل ضررا للآخرين من ثقل دفعها عليه. إضافة إلى ذلك يرى الفـــرد عنـــد النظر إلى الشخص المعنوى الذى تتألف منه الدولة بصفتها شخصًا اعتباريًا لأنها ليست إنسانا، أنه سيتمتع بحقوق المواطن بدون القيام بواجباتـــه كأحـــد الرعية؛ والاستمرار فى هذا الجور يوجب هلاك الهيئة السياسية وانهيارها.

من هنا فلكى لا يكون الاتفاق أو الميثاق الاجتماعى صيغة فارغة يجب أن يشتمل ضمنا هذا الالتزام الذى يمكنه وحده أن يمنح الآخرين قوة. فكـــل من يأبى الخضوع للإرادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة بأســـرها، وهـــذا لا يعنى غير إلزامه بأن يكون حرا؛ ذلك أن هذا الشرط إذ يعطى كل مواطن للوطن يضمن له عدم الخضوع والانقياد الشخصي. وينطوى هـــذا الـــشرط على مفتاح تشغيل الآلة السياسية كما يضفى الشرعية على الالتزامات المدنية تلك التى بدونها تكون هذه الالتزامات عبثيـــة، جـــائرة وعرضـــة لأفـــدح التجاوزات.

الفصل الثامن

الحالة المدنية

يؤدى هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إلـــى تغييـــر ملحوظ جدا فى الإنسان، وذلك بإحلاله العدل محل الغريزة فى سلوكه وبمنح أفعاله بعدا أخلاقيا كان يعوزها سابقا. هنالك فقط يطغى صوت الواجب على الاندفاع الفطرى والحق فـــى الاشتهـــاء ويـــرى الإنسان الذى لم يكن يؤثر إلا نفسه أنه مضطر إلى الالتزام بمبادئ أخرى وإلى الإصغاء لصوت عقله قبل الانقياد لأهوائه. وهو مع حرمانه نفسه فى هذه الحالة من منافع كثيـــرة ينالها من الطبيعة يكسب ما هو أعظم منها فملكاته تنمو وأفكاره تتسع ويزداد نبل مشاعره وتسمو روحه إلى درجة تجعله إذا لم تهو به تجـــاوزات هـــذه الحالة الجديدة إلى أدنى مما كانت عليه قبلا فستجعله يكيل الحمد لتلك اللحظة السعيدة التى انتشلته إلى الأبد منها وجعلته يتحول من حيوان غبى محـــدود الأفق إلى كائن ذكى وإنسان.

لنحول هذه الحسبة إلى حدود يسهل قياسها ومقارنتها. فمـــا يخـــسره الإنسان بالعقد الاجتماعى هو حريته الطبيعية وحقه المطلق فى كل ما يغويه ويستطيع نيله أما ما يكسبه فهى حريته المدنية وملكية ما فى حوزته. لتجنب الخطـــأ فى هذه المعاوضة يجب التمييز بين الحرية الطبيعية التى لا تحـــدها إلا قوى الفرد وبين الحرية المدنية التى تقيدها الإرادة العامة والتفرقة بـــين

الحيازة التى ليست سوى نتيجة قوة أو حق أول مستولى أو واضع يد، والملكية التى لا يمكن أن تقوم إلا على صك إيجابي.

على ما تقدم، يمكن إضافة الحرية المعنوية إلى الحالة المدنية لكونها وحدها القادرة على جعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن الاشتهاء عبودية والامتثال للقانون الذى ألزمنا به أنفسنا هو الحرية. غير أننى أفضت فى الحديث حول هذا الموضوع والمعنى الفلسفى لكلمة "حرية" ليس هنا بمبتغاى.

"العقد الاجتماعي" الكتاب الأول

باريس، دار النشر "جاليمار" ١٩٩٧

ص ١٨٢-١٨٧

الفصل الثانى

الانتـقادات

لم يثر إعلان سيادة المواطن فقط مـــشاكل فـــى تنظـــيم الـــسلطات؛ فالشرعية الجديدة كانت مؤسسة على مبدأ انتزاع ولنقل اقتلاع المواطن مـــن جميع مواصفاته التاريخية والدينية والاجتماعية التى كانت تُحدِث ومازالـــت توترات أساسية فى المجتمع القائم على المواطنة. والمساواة المدنية والقانونية والسياسية للمواطن تتعارض من ناحية مع المراجـــع الخاصـــة، التاريخيـــة والدينية للأفراد الحقيقيين، ومن ناحية أخرى مع عـــدم تعـــادلهم وتـــساويهم اقتصاديا واجتماعيا.

كشف تياران نقديان كبيران كل ذلـــك بحجـــة رد حقـــوق الإنـــسان والمواطنة التى تعد غير فعالة وعلى درجة من الخطورة. انتقـــد المفكـــرون المعادون للثورة تجريد المواطن الذى يقتلع الفرد مـــن الطبيعـــة والتـــاريخ والتأسيس لمجتمع مصطنع يرتكز على الفرد لا على الجمـــع، كمـــا انتقـــدا التأثيرات المفسدة لبنية سياسية عقلانية تنتهك الطبيعة المتراتبة بالـــضرورة للمجتمعات ودروس التجربة التاريخية.

أمام الحيد الذى لوحظ فى المجتمعات التاريخية فى المـــساواة المعلـــن عنها فى الحقوق عن عدم المساواة الموجودة فـــى الواقـــع، والتـــى يمكـــن استشعار وجودها وتأجيجها للغضب والثورة فى زمـــن الثـــورة الـــصناعية

الأولي، قام الماركسيون بفضح غش وتضليل المواطنة البرجوازية "الرسمية" مع ابتهال وتضرع أن تجيئهم "مواطنة" "حقيقية".

المواطن المعنوى المجرد
والفرد التاريخي

تأملات فى الثورة الفرنسية:

الحقيقة أن خطاب هجاء "إدموند بورك" *Edmund Burke* الموجه لثورة ١٧٨٩ والمنشور فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية ١٧٩٠"

"*Réflexions sur La Révolution française*" هو الـذى حـدد الثيمـات الأساسية التى سيتم تناولها لاحقا بنبرات متباينة وحجج مختلفة من قبل العديد من المفكرين المعادين للثورة فى مختلف بلدان أوروبا. وكتاب "بورك" إدانة شديدة للعقلانية السياسية وفضح للتعصب الإيديولوجى الـذى تفـضى إليـه بالضرورة كما جاء بالكتاب، وتشن حملة نقد التجريد والإرادية السياسية باسم قيمة الممارسة والتجربة والموروث.

ويمكن القول هنا إن النظام الاجتماعى بأسره لا يمكن إعادة بنائه اعتمادا على مبدأ الاستقلال الذاتى الليبرالى للفرد.

فعلية الاندراج فى استمرارية التاريخ الجمعي، فى مواجهة مـشروع الثوريين الفرنسيين لإعادة بناء النظام الاجتمـاعى بـشكل واع وعقلانـى يستدعي"بيرك *Burke*" الموروث. والحقيقة أن إعلان حقوق الإنسان القائمـة فى كل الأزمان والأماكن لا يأخذ فى الحسبان ظروف حياة البشر الحقيقيـة

التى تمضى فى مجتمعات مكونة بالفعل وارثة ومتلقية لتاريخ بعينه، فالبداية لا تكون أبدا من نقطة الصفر.

يعرض "بيرك *Burke*" فى مواجهة إعلان حقوق الإنسان التى نادى بها باسم العقل الثوار الفرنسيون، حقوق الإنسان "الحقيقية"، تلك التـــى اكتـــسبها الإنجليز على مر تاريخهم: "الحقوق" التى يحدثنا عنها هؤلاء المنظرون تتسم كلها بذات الطابع المطلق، وعلى قدر صدقها من الناحية الميتافزيقيـــة علـــى قدر زيفها من الناحيتين المعنوية والسياسية".[١]

فلا يمكن للسياسة أن تكون نتاج مشروع عقلانى وإرادة بـــشر، فـــى مواجهة المواطن التصورى المجرد، الفردانى ونصير المساواة يضع "بيرك *Burke*" تنوع المجتمعات وحقيقة الحريات التى وصل إليها الإنجليز تدريجيا بفضل "ثورتهم المجيدة" ١٦٨٨ التى تختلف تماما عن ثورة ١٧٨٩.

ويمكن القول إن حقوق وحريات الإنجليز ستكون دوما أعلى ضـــمانة من حقوق وحريات "الإنسان" التى ينادى بها الثـــوار الفرنـــسيون. فطـــابع التجريد "الميتافزيقي" الذى تتسم به هذه الأخيرة يعلى مـــن قابليـــة خيانتهـــا والانصراف عنها فى حين تتجذر حريات الإنجليز فى الممارسات والتقاليـــد بفضل تجسدها فى الميراث الجمعي.

يستنتج من ذلك أن الحريات المحسوسة يتوجب تفضيلها على الحريـــة المجردة التصورية. "وجه البرلمان للملك فى متن هذا القانون الخالد الصادر فى السنة الثالثة من حكم شارل الأول والذى يطلق عليه "عريضة الحقـــوق"

---

(١) "بيرك *Burke*"، المرجع السابق ص ٧٨.

عبارة "لقد ورث رعاياك هذه الحرية"، مما يعنى أنهم لا يرون تأسيس حرياتهم على مبادئ مجردة مثل "حقوق الإنسان" وإنما على الحقوق التى توارثها أبناؤهم عن آبائهم بوصفهم إنجليز".[1]

الحرية بالنسبة "لبيرك" "*Burke*" هى الحفاظ على الميراث الذى آل إلى الرعايا الإنجليز من أجدادهم وهو الحفاظ على التراث الموروث ونقله إلى الأجيال القادمة. فالتبعية لجماعة هى نتاج تقاليد موروثة أفضل وأعلى فى المزايا للفرد من المطالبة المجردة بالحرية. وهذا يفسر التقارب بين مفاهيمه وتفسيراته مع رأى الـ *whigs*، وهم يمينيو "الثورة المجيدة" و"الاستعراش" *Restauration* ١٦٨٨ الذين سمحوا طبقا لقوله بعودة تقليد الحريات التى نحا الملك لتحديدها. لهذا السبب يعد المجتمع الليبرالى الإنجليزى بالنسبة له مرتبطا بعلاقات غير قابلة للفصم بالتقاليد الأرستقراطية والمسيحية. وقد انضم إليه وشاركه الرأى المعجبون بإنجلترا كما يوضح تصريح الثائر الملكى مونييه *Mounier* الصادر عام ١٧٨٩:

"أكنُّ إعجابا لاحترام الإنجليز الدينى حتى لعيوب دستورهم؛ ذلك أنهم يعرفون أن الخير والشر مرتبطان أحيانا ارتباطا وثيقا ببعضهما البعض حتى إن نزع أحدهما يقتلع الآخر ونظرا لصعوبة استعادة الخير فإن الشر وحده هو الذى يعاد وضعه".[2]

الواقع أن "بيرك" "*Burke*" لا يستنكر الطموح للحرية وإنما مبدأ الشرعية السياسية الجديدة ذاته التى لا يمكن أن تصدر من "الأمة". فحرية

---

(١)"بيرك" "*Burke*" المرجع السابق ص ٤١.

(٢) مقولة "لريالز" "*Rials*" المرجع السابق ص ١٣٩.

البشر لا يمكن أن تكون مشروطة بمشاركة الجميع فى الشئون العامة. وهو يرى على عكس روسو ***Rousseau*** أنه لا توجد حرية سابقة على الروابط التى يوجدها المجتمع. والروابط الاجتماعية فى حقيقة الأمر ليس عائقا أمام اكتمال الطبيعة الإنسانية، وإنما هى على العكس شرط أمن وتحسن البشرية. "يجعل المطالبات الفردانية للأصالة والاستقلال الذاتى مطلقة، يكون الفرد معرضا لتدمير التقاليد والمعتقدات التى سمحت بتنمية وتحسين وضعه".([١])

يدفعنا هذا لقول إنه بهدم الموروث والرغبة فى إعادة بناء المجتمع من الصفر وبتوحيد الظروف المحيطة بالجميع وبتدمير مؤسسات الماضى والهيئات الوسيطة التى تضمن مشاركة الأفراد الحقيقية فى الحياة الجماعية وحماية الحريات الملموسة، ينفى الثوار البعد المتراتب طبيعيا للمجتمعات وبذا لا يمكنهم أن يفضوا إلا إلى الطغيان. وهم بذلك يصلون إلى تجريد السلطة من المسحة البشرية فى حين يعطى الانضمام إلى شخص بالإضافة إلى الخيال ثباتا أكبر للهيئة السياسية. نستخلص من ذلك أن الثورة التى ترغب فى البدء من الصفر، مصيرها المحتوم الانتهاء إلى الاستبداد. وهو ما سوف يطلق عليه القرن العشرون الشمولية.

وهذه الثيمة سيتم تناولها بعد "بيرك" "***Burke***" بأشكال عديدة.

لمس "بيرك" بما ذهب اليه ثيمة كان "هيوم" "***Hume***" قد تبناها مع فكرة أن الزمن وحده هو الذى يمنح الحقوق صلابتها وأن الشرعية السياسية تولد من التقاليد وهو ما يناقض "المبادئ المجردة".

---

(١) فيليب رينو ***Philippe Raynaud*** مقدمة مرجع "بيرك" السابق ص ***LXXVIII***.

"يعوّد الزمن شيئًا فشيئًا الأمة على النظر إلى من اعتبرته فى الـــسابق غريبا وغاصبا باعتباره سيدا شرعيا". لهذا السبب "نحن مـــدينون بالطاعـــة للأمير الذى يعتلى العرش وينحدر فى خط مستقيم من سلالة حكمتنا منذ عدة قرون". يجب تعديل توجه السياسة والتكيف مع المتغيـــرات ولكـــن بحـــذر واعتدال. من هنا فإنه على السياسة استلهام دروسها من التجربة التاريخيـــة واحترام استمرارية المؤسسات والقيم.

إذا كان الدستور الإنجليزى "بناء رائعا ينبغى لإنجلترا الزهو به ويثير غيرة البلدان المجاورة لها"، "فمرجع ذلك الى أن تأسيسه هو ثمرة عمـــل دام عدة قرون".

"يبدو لى أن الـــ *Tories* قد اســـتمالوا تجـــاه الحريـــة مـــشاعر كـــل البـــريطـــانيين الحقيقيين الـــذين انعقد لديهم التصميم على عدم التضحية بها لا مقابل مبادئ مجردة ولا مقابل الحقوق الخيالية التى تراود الأمراء".(١)

الفكر المضاد للثورة:

إن السمة الطبيعية للتراتبية الاجتماعية وتجاهـــل الفـــرد – المـــواطن ورفض أخذ الاستمرارية التاريخية ودروس التجربة فى الحـــسبان وشـــجب الإرادية العقلانية وادعاء العقل السيطرة على السياسة وخطـــورة أن ينتهـــى الأمر بكل ثورة إلى الطغيان، كل هذه الأفكار المستلهمة التى قال بها بيـــرك

---

(١) ديفيد هيوم *David Hume* "كتابات سياســـية"، *"Ecrits Politiques"* (١٧٨٨)، بـــاريس دار النشر "فران" *Vrin* ١٩٧٢ ص ١٥٠.

Burke سيعاد تناولها وتنميتها عدة مرات من قبل المفكرين المعاكسين للثورة ومن قبل النقد الرومانتيكى الألماني، وفى حالات كثيرة سيقوم هؤلاء بالتوسع فى انتقادات "بيرك *Burke*" وتنميتها بـــدون تبنـــى دفاعـــه عـــن الحريـــات الإنجليزية.

هؤلاء جميعهم، بغض النظر عن اختلافاتهم، يشتركون فى اعتبار أنه يوجد نظام طبيعى وأن على الحركة البشرية أن تنضوى تحت لوائه. ومن ثم فإنه على البشر احترام الطبيعة. "ويقول (ريفارول) *(Rivarol)* فى هذا الصدد أنه: " يجب عدم التذاكى على الطبيعة". وهم يستنكرون جميعا فكرة أن إرادة البشر بوسعها تغيير مسارها. والأمر يتعلق بالنسبة للبعض بقـــوانين أزليـــة موجودة فى العادات والتقاليد التى تنظم الحياة السياسية والمجتمع. أما البعض الآخر فيرى أن الأمر يتعلق بالإرادة الإلهية. فالطبيعة صنيعة الله والمجتمع عطية العناية الإلهية. من هنا فإن قوانين الطبيعة هى قوانين الله وهـــى فـــى كنهها تعلو وتسمو فوق القوانين التى يصيغها البشر. وباعتبار الملك ممـــثلا للذات الإلهية فلا يمكن حرمانه من شرعية سلطته. بالتـــالى إذا كـــان مـــن المرجو والمراد عمل إصلاحات فهى إصلاحات لن تؤدى إلى إعادة النظـــر فى شرعية الملك ذى الحق الإلهي.

استنكر علـــى سبيـــل المثـــال "جوزيف دوماتر" "*Joseph de Maistre*" – الذى أعاد تشكيل وصياغة أفكار بيرك بدون إعادة تبنـــى دفاعـــه عـــن الحريات –الادعاء غير المسبوق بخلق المجتمع الجديد الذى يقول به الثـــوار بدلا من احترام الطبيعة. تبرير ذلك فى رأيه أن "الإنسان يمكنه تعديل كـــل

شيء فى محيط نشاطه غير أنه لا يخلق شيئا، هذا هو القانون على النحوين المادى والمعنوى [...].

كيف تخيل أن لديه سلطة عمل دستور؟ "إن وجود المجتمع أمر أراده الله، والعقد الاجتماعى لا معنى له إلا فــى وجــود ســطوة عليــا تــضمن صلاحيته، الملك وحده هو الذى يمكنه أن يكون مشرعا ملهما مــن الله، لأن "الحرية كانت دوما عطية وهبة الملوك وكل الأمم الحرة ترتيبا علــى ذلــك أقامها الملوك. فالمجتمع ليس ثمرة عقد: "لم تسفر المداولات والمشاورات أبدا عن إيجاد مجتمع"، فالمجتمع إرادة إلهية وما كان لجمع عادى من البــشر أن يحول دون تنفيذ مبتغاه. من هنا فإن غلبة الأفكار المسبقة والمعتقدات التــى تدعم استمرارية النظام الاجتماعى استنادا إلى ما يطلق عليه العقل البــشرى توضح عبث ما يطمح إليه الثوار. فالمجتمع الإنسانى مــع مــرور الــزمن يتطور بشكل طبيعى غير محسوس. والنظم والمؤسسات تستقى صلابتها من تلقائيتها بغير حاجة إلى أن يعمد أحد إلى التفكير فى إيجادها، من هنا فــإن حقوق الشعب لا تتأتى إلا من تنازل الحكام.

"يرى جميع المفكرين المعاكسين للثورة والمعادين لها أن للطبيعة نظام تراتبى واضح للعيان، وهى كما يقول (ريفارول) ***(Rivarol)*** غير متعادلة فيما تنتجه ولا تساوى بين عطاياها". ومن ثم فإن فكرة مساواة وحرية "الأفــراد المواطنين" تخرق طبيعة المجتمعات العميقة والهدف الأوحد المرجــو مــن وجودها.

ترتيبا على ذلك فإن تجريد حقوق الإنسان يناقض طبيعة المجتمعــات البشرية ذاتها التى خلقت "بطبيعتها" متراتبة. ونحن هنا نرى ثيمــة متداولــة

على مدى القرن وواضحة للرائى حتى فى الفكر الفاشى الذى يعظم الرئيس والقائد. فوجود هذا الأخير مبرر بضرورة وقيمة التراتبية، لنستشهد هنا على سبيل المثال "بريتان" **Renan** الذى يرى أن "المجتمع هو نوع من التراتبية /... / فالكائنات فيه ليست على قدم المساواة، فهى كلها أجزاء فى جسم هائل ينجز عملا إلهيا. من هنا فإن نفى وإنكار هذا العمل الإلهى هو الخطأ الذى تنزلق إليه الديمقراطية الفرنسية بسهولة /.../ فأعظم فضائل أى أمة يكون فى تحملها لهذا الغياب التقليدى لعدم المساواة"(١).

عارض الرومانتيكيون الألمان بوجه خاص المشروع الثورى الفرنسى فى كل شيء تقريبا، من هنا فقد استعاضوا عن الطموحات العقلانية بما هو غير عقلانى وعن الوعى الواضح بما تحت الشعور وعن الفردية بالجماعة العضوية. بذا كله كانوا يطمحون فى أن يكونوا أكثر قربا من الطبيعة والحياة ومن الحقيقتين العلمية والتاريخية. أما إدانتهم فقد استبانت بشكل واسع فى رفضهم لثلاثة أمور: الكاثوليكية والرومانية والليبرالية العقلانية والفردانية الأنجلوساكسونية المستوحاة من الكلفينية. وهم يرون أن ما يعرف بـ "الأنوار الألمانية" **Aufklarung** هى فى ذاتها كاثوليكية دنيوية.

وتؤكد العقلانية السياسية مثلها فى ذلك مثل الكاثوليكية الرومانية على الكرامة المطلقة للشخص، كانت ألمانيا وقد قلقلتها انتصارات الجيوش الثورية تحاول إيجاد ذاتها فى لوثرية كاملة أو فى حلولية ملحدة".(٢)

---

(١) "إرنست رينان" "**Ernest Renan**" "الملكية الدستورية فى فرنسا".
"*La Monarchie Constitutionnelle en France*" (١٨٦٩) الأعمال الكاملة، باريس دار النشر كلمان ليفى *Calmann-Levy* المجلد الأول، ١٩٤٧ ص ٤٨٢ و٤٨٦.

(٢) إدمون فرماى *Edmond Vermeil*، "ألمانيا" *L'Allemagne* محاولة تفسير *Essai d'explication* باريس دار النشر جاليمار *Gallimard*، ١٩٤٠ ص ١٠٦.

الفرد من منظورهم لا وجود له فى حد ذاته، فهو ليس إلا عنصرا من عناصر الأسرة والدولة. وهذه الأخيرة هى جسم يتسم بالحياة والوحدة والاستمرارية ويجب أن تكون له أولوية على الفرد. أما دولة الثورة الفرنسية فهى على النقيض، ليست إلا إبداعا مصطنعا وخادعا للفلاسفة. مقابل دولة الأفراد يضع الرومانتيكيون الألمان الدولة العضوية تلك المحصلة الحية بين الوحدة والفدرالية المتوازنة ذلك أنها تحتفظ للجماعات الطبيعية الوسيطة بين الأفراد والأمة بمكانها.

وتبرر صورة المجتمع باعتباره جسما حيا وهى الصورة المستخدمة منذ "هيردر" "*Herder*" الطابع الطبيعى للتراتبية. ترتيبا على ذلك لا يوجد إنسان مستقل عن المجتمع المنظور إليه باعتباره كلا عضويا. هذه الرؤية العضوانية للمجتمع تعنى ضمنيا أن كل جزء له وظيفة ضرورية لتشغيل المجموع وهى تستتبع بالضرورة أسبقية الجمعى على الفرد. إذا كان المجتمع قابلا للتشبيه بجسم حى فهو لا يمكنه أن يكون إلا تراتبيا فكل فرد له وظيفة محددة بمتطلبات الجمع.

يولى الرومانتيكيون للروح الجرمانية مهمة إعادة بعث العالم فى مواجهة جفاف الفردانية العقلانية.

والشعب الألمانى وفقا لما يرونه مكلف بمهمة استعادة الوحدة المفقودة بين "الروحي" و"المؤقت" التى كانت العصور الوسطى قد عرفتها وإعادة بعث الشعوب. كما ينبغى عليه إعادة تكوين "جرمانيا القديمة" بلغتها وأساطيرها وقوانينها وتقاليدها، يحاول ذلك الكثيرون ومنهم الأخوين "جريم" ***Grimm***.
ويجب ترتيبا على ذلك أن يستشعر الفرد ضآلته وسيطرة الأمر الإلهى عليه

فلا وجود له إلا باعتباره عضو أمة عليها هى ذاتها إنجاز مهمة بتكليف من الله. فالأمم فى واقع الأمر شخصيات معنوية ذات أصل إلهي، باحتكاكها بهذه المسيحية الجرمانية، ستتغير الشعوب جميعها ويعاد بعثها.

فى نهاية القرن ألهم التصور ذاته مفكرى الجرمانوية وكان على هذه المسيحية أن تجد لها ترجمة عملية على الأرض فى صورة سطوة سياسية للألمان، وكان هذا يعنى للإمبراطورية الألمانية مكانا مسبقا فى الخطة الإلهية.

عرف الفكر المعاكس للثورة فى منعطف القرن تطورا جديدا مع تعظيم الواقعية والبراجماتية والاحتفاء بالمحسوس والتجربة فى مواجهة رؤى وتهيؤات المفكرين العقلانيين. وادعى هذا الفكر باستعادته حى الرومانتكيين الألمان أن باستطاعته استعادة قيمة التجذر فى جماعة عضوية والانغراس فى تاريخ وأرض فى مواجهة اقتلاع المواطن.

ويعزى إلى موريس بارس *Maurice Barres* الكاتب الشكل الأمثل على الفرد أن يكفكف من غروره وهو يتلمس ذكاءه وملكاته فى إدراك قوانين الكون. فالأفكار التى تطرأ على أذهاننا لا ترجع إلى ذكائنا ولسنا بقادرين على التحكم فيها.

هذه الأفكار ما هى إلا أساليب تفاعل يتم من خلالها ترجمة استعدادات فسيولوجية بالغة القدم، فنحن نصيغ أحكامنا وطرق تفكيرنا تأثرا بالوسط الـذى يحيط بنا *[...]* من هنا فلا حرية لدينا فى التفكير. "لا يمكننى العيش إلا وفق من فقدتهم بالموت، فهم يحكمون ويتحكمون مع الأرض التى درجت عليها فيما أقوم به من أنشطة".(1)

---

(١) استشهد بهذا القول راعول جيرارديه *Raoul Girardet* فى كتابه "القومية الفرنسية *Le nationalisme francais*" باريس، دار النشر "سوي" *Points histoire Ed. Seuil* ١٩٨٣ ص ١٨٦.

ويمكن القول بشكل أعم إن المفكرين المتأثرين بالفكر المعاكس للثورة قد اعترضوا على فكرة السلطة الديمقراطية، فبالنسبة لهم تضعف الفردانيـــة الدولة وتنحو لفصم العلاقات الاجتماعية. من هنا وجب إقامة ســلطة قويــة تضم القيم المشتركة ورفض هذا التصور لسلطة خاوية مــن أى محتــوى، تترك على عاتق كل فرد مهمة اختيار المعنى الذى يرى إعطاءه لوجــوده. على السلطة التدخل لتأكيد القيم المشتركة التى تنسج الــروابط بــين البــشر وتدمج المجتمع لتوحد البشر حول طموح وإرادة مشتركتين.

النقد الحديث

تجدد النقد الموجه لفكرة المساواة بين البشر والمشروع السياسى القائم على العقل، فى نهاية القرن التاسع عشر بظهور العلــوم الاجتماعيــة إلــى الوجود هذه العلوم التى تكشف اللاوعى الفردى والجمعي.

سعت البيولوجيا الداروينية والفلسفة البرجسونية وعلم التــاريخ كمــا عالجه تان "*Taine*" وترتشك "*Treitschke*" وعلم النفس الاجتماعي وفقا للبون "*Le Bon*" لتبيان حدود العقل وقــوة الموروثــات وتــأثير اللاوعــي علــى التصرفات البشرية.

"يعد العقل من المستجدات بالنسبة للإنسانية، وهو ليس بعــد بالكمــال الذى يمكنه من أن يكشف لنا عن قوانين اللاوعى أو بــالأحرى مــن أخــذ مكانها. كتب "جوستاف لوبون" *Gustave Le Bon* فى تمهيد مؤلفه "سيكولوجية الحشود" "*Psychologie des Foules*" (١٨٩٥) أنه بينما يعظم نصيب اللاوعى فى كل أفعالنا تتضاءل مشاركة العقل بها.

وقد استطاع علماء الاجتماع الذين تنصب أبحاثهم على الروابط الاجتماعية المساهمة بشكل غير إرادى فى النقد ذى النزعة المعاكسة للثورة أيا ما كانت اختياراتهم السياسية الشخصية. كما نحا الفكر الاجتماعى بصب جل اهتمامه على الجانب الاجتماعى إلى نقد الطابع اليوتوبى للمواطنة وذلك بشكل ضمنى فى معظم الأحوال. ونسوق مثالا على ذلك، أعمال "لويس دومون" "*Louis Dumont*" عن الإيديولوجية الحديثة وهى مؤلفاته التى استند فى كتابتها إلى معرفته بالمجتمع الهندى التقليدي. يرى "دومون" أن مجتمعنا يغذى "مثالا مساواتيا" يتسم بكونه استثنائيا ومصطنعا فى آن واحد، حتى وإن رأيناه معنويا أسمى وأرفع. تشكل التراتبية التى فى الهند فى أنقى صورها، سمتا أساسيا للمجتمعات المعقدة المختلفة عن مجتمعاتنا. هذا لا يمنع أن "شيئا من التوافق والإجماع على القيم وشيئا من تراتبية الأفكار والأشياء والأشخاص يكون ضروريا فى الحياة الاجتماعية".[١]

هذه التراتبية قامت قيم المجتمعات الغربية بلفظها، وذهبت هذه المجتمعات إلى حد تضمين دساتيرها[٢] هذه "المساواة". فالمجتمع الحديث يتخذ من الفرد "مقياسا لكل شيء"[٣] وترتكز العقلانية التى أسس لها على الدعوة إلى نظام بشرى مستقل ذاتيا يعتمد على الفرد وغريب عن الطموحات الطبيعية للإنسان. ويعد المبدأ المساواتى ثمرة لهذا الوضع. يكبت المجتمع الحديث إحساس التراتبية الذى يبقى الجزء "غير المدرك" من تصورنا للنظام الاجتماعي. وهو بإعلانه المساواة الشكلية بين الأفراد ينفى "المتطلبات

---

(١) ***Louis Dumont*** لويس دومون "***Homo hierarchicu***" "التراتبية الإنسانية" ١٩٦٦ باريس، دار النشر جاليمار ***Gallimard*** مجموعة "تل" "***Tel***" ١٩٨٠ ص ٣٤.

(٢) لويس دومون، المرجع السابق ص ٣١٨.

(٣) ذات المرجع ص ٣١٩.

الضرورية إلى حد ما للحياة الاجتماعيـــة" وتنـــاهض "الاتجاهـــات العامـــة للمجتمعات".[١] لهذا السبب تنامت العنصرية. ويمكننا القول إن هناك احتمالا بأن تظهر التراتبية التى تكبتها مبادئ النظام الاجتماعى المعلنة كأى شيء يتم كبته فى صورة مرضية. بجعل التراتبية المباشـــرة والطبيعيـــة التـــى تعـــد "احتياجا كونيا" أمرا غير شرعى تتسبب المجتمعات الحديثة المساواتية فـــى عودة تراتبية مخيفة تعرف "بالعنصرية". الواقع أنه يتعذر على العقلية الشعبية بغير صعوبة أن تفكر فى المساواة بدون الاستناد إلى هوية تتعارض معهـــا تماما الوقائع المشاهدة.

شهد النقد الموجه إلى الطابع المجرد للمواطن انطلاقة جديدة مع ظهور فكر الفلاسفة الجماعيين "*Communautariens*" المعاصرين مثل "مايكل ساندل" "*Michael Sandel*" و"شارلز تايلور" "*Charles Taylor*" و"الأســـدير مكنتـــاير" "*Alasdair MacIntyre*" و"مايكل والزر" "*Micheal Walzer*".

بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة لم يعد مبدأ الفصل بين العام والخـــاص كافيـــا لضمان وجود ديمقراطية حقيقية؛ فالبشر يستشعرون الحاجة إلـــى اعتـــراف المواطنة ليس فقط بكرامتهم وإنما أيضا بأصالتهم وشرعيتهم، وهذه الأخيرة تكون عبر انتمائهم لثقافة. فالبشر ليسوا فقط مواطنين مجردين، فهـــم أفـــراد محسوسون ملموسون حاملون لتاريخ وثقافة متفردين ومشتركين مع آخرين، من الضرورى الاعتراف بكليهما على الملأ. فتجريد المـــواطن لا يؤســـس تنظيما سياسيا يعطى كل واحد إمكانية أن يكون معترفا بـــه علـــى الوجـــه الأكمل، وسنعرض فى موضع متقدم من الكتاب مفردات هذا النقاش. (راجع الفصل الخامس)

---

(١) ذات المرجع ص ٣٤.

يقوم الفكر المعاكس للثورة بنقد المجتمع القائم على المواطنة باسم قيم ماض تم التعامل معه باعتباره إلى حد ما مثاليا. هذا الفكر عُد رجعيا بالمعنى الحقيقى للكلمة مع مناداة من قبله بالعودة إلى هذا الماضي. على النقيض من ذلك نجد أن نقد الماركسيين يتنامى استنادا إلى مبادئ الحداثة ذاتها، والأمر بالنسبة لهم لا يتعلق فقط باستنكار المواطنة البرجوازية وإنما بتحقيق المواطنة "الحقيقية" فى المستقبل.

المواطن المجرد والبروليتاري

مثَّل التمفصل بين المساواة المدنية والقانونية والسياسية التى ينادى بها كل المواطنين وحالات عدم المساواة الاجتماعية واحدا من أوائل موضوعات النقاش فى "الجمعية التأسيسية".

تشهد على ذلك المادة الأولى من "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" التى تقول: "يولد الناس ويعيشون أحرارا متساوين فى الحقوق، ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية".

لم تكف ضرورة المواءمة بين المساواة فى الحقوق وواقع "الفوارق الاجتماعية"، التى كانت فى هذه الحقبة تحيل إلى الفروق والفوارق القانونية الموروثة، عن شغل المجتمعات الحديثة حتى إذا كانت الأشكال التى تأخذها "الفوارق الاجتماعية متباينة". و"الفوارق" بالمعنى المتداول فى القرن الثامن عشر لم تكن موروثة، أما حالات عدم المساواة فتبقى اليوم مرتبطة بتنوع الموروثات العائلية والتراتبيات التى تنظم عالم الإنتاج.

قام الثوار الأوائل بتحليل آثار هذا التـــوتر الأساســـي علـــى مجتمـــع المواطنين، بشكل واضح. وقد صاغها "رابو ســـانت إتيـــان" *Rabaut Saint-Etienne* اعتبارا من يناير ١٧٩٣ فى كلمات مضيئة تكشف ما استوحى من "توكفيل" *Tocqueville* على النحو التالي: "لا شيء يميز الديمقراطية أفـــضل من الاتجاه إلى المساواة والالتجاء إلى الآلام بل العنف لتفعيلها *[...]*

بمجرد وجود وثبات المساواة السياسية، يستـــشعر الفقـــراء أن عـــدم المساواة فى الثروات يضعف من شأنها وينال منها. وبما أن المساواة تعنـــى الاستقلال فهم يستنكرون الأمر ويضمرون مشاعر سلبية تجاه البشر الـــذين يضطرون إلى الانصياع لهم لنيل حوائجهم؛ ومن ثم يطالبون بالمساواة فـــى الثروات". ويمكننا القول بعبارة أخرى إن المساواة فى الحقوق تدفع للمطالبة بالتساوى فى الظروف الاقتصادية، وهى تقود إلى سياسة تهدف إلى جعـــل ظروف الحياة أكثر مساواة.(١)

نقد الماركسيين:

تم التوسع فى هذا التحليل استنادا إلى نقد ماركس، فى عـــالم الثـــورة الصناعية الأولى الذى كان يتسم بالاضطراب والفقر، لم يكن بوسع المساواة القانونية والسياسية تعويض حالات عـــدم المـــساواة العنيفـــة فـــى النظـــام الاقتصادى القائم لا على المستوى الواقعى ولا على المستوى الرمزي.

نشأ كل من النقد الماركسى للديمقراطية الرسمية والطموح للديمقراطية الحقيقية فى تلك الحقبة بالتزامن مع نظرية السياسة كبنية فوقية.

---

(١) ذكر هذا القول جوشيه *Gauchet*، المرجع السابق، ص ٢١٢

كانت الظروف المادية التى كان العمال يخبرونها فى هذه الفترة تشير إلى أنه يمكن فضح الدولة الدستورية الليبرالية كنوع من الخيال البسيط أو بالأحرى من الغش والتضليل. ويستقى نقد المفكرين الماركسيين للطابع الرسمى للمواطنة البرجوازية مصدره الفلسفى من نصوص ماركس الأولى خاصة النص المعنون بـ "المسألة اليهودية". وتجدر هنا الإشارة إلى أنه لا توجد بالنسبة له "حقوق إنسان" خارج نطاق "حقوق المواطن": نميز هنا بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن". أى إنسان هذا الذى نميز بينه وبين "المواطن"؟ لا أحد غير عضو المجتمع البرجوازى. *[...]* "فحقوق الإنسان" التى نفصلها ونميزها عن "حقوق المواطن" ليست إلا حقوق عضو المجتمع البرجوازى أى الإنسان الأناني، حقوق الإنسان المنفصل عن "الإنسان وعن الجماعة".(١)

بين حقوق الإنسان هذه، هل يمكن الحديث عن الحرية؟ "يتعلق الأمر هنا بحرية الإنسان منظورا إليها باعتبارها "جوهر فرد" منعزل منطوى على نفسه *[...]* الحقيقة أن حق الإنسان فى الحرية لا يرتكز على علاقات الإنسان بالإنسان وإنما على فصل الإنسان عن الإنسان".(٢)

"ما الملكية إذن"؟ "حق الملكية هو إذن حق استمتاع الإنسان بثروته وإمكانيته التصرف فيها "كما يحلو له" بدون أن يعبأ بالآخرين، بغض النظر عن المجتمع؛ أى أنه الحق فى الأنانية. وهذه الحرية الفردية تحديدا بتطبيقاتها

---

(١) كارل ماركس ***Karl Marx*** "***La question Juive***" "المسألة اليهودية" (١٨٤٣) باريس، دار النشر "بلون" "***Plon***" مجموعة ***10/18*** ١٩٦٨ ص ٣٧.

(٢) ذات المرجع ص ٣٧-٣٨.

هى التى تكون أساس المجتمع، البرجوازى. وهى ترى كل إنسان فى إنسان آخر لا تحقيق حريته وإنما كيفية تحديدها ووضع حدود لها".[1] أما حقوق الإنسان الأخرى فى المساواة والسلامة: وكلمة "مساواة" ليس لها هنا معنى سياسي؛ فهى ليست إلا مساواة فى الحرية". التى سبق التعريف بها عاليه: فكل إنسان يعد بنفس الكيفية أشبه "بجوهر فرد" قاعدته ذاته.[2] "والسلامة هى المفهوم الاجتماعى الأعلى مكانة فى المجتمع البرجوازي، مفهوم "الشرطة": فالمجتمع بأسره لا وجود له إلا لكى يضمن كل فرد من أعضائه الحفاظ على شخصه وحقوقه وأملاكه".[3]

ومحصلة هذه التحليلات أنه "لا يوجد من بين هذه الحقوق المزعومة للإنسان ما يجاوز إذن الفرد الأناني، أى الإنسان باعتباره عضوا فى المجتمع البرجوازى ويعنى هنا الفرد المنفصل عن الجماعة، المنطوى على نفسه، المنشغل فقط بمصلحته الشخصية والمطيع لتعسفه الخاص".[4]

وماركس لا يتشكك فى المواطنة فهو يشير إلى أن "الديمقراطية هى كنه كل دستور سياسي"، وهو ينقد بشكل جذرى الشكل الذى اتخذته حتى الآن. كما يضع فى مواجهة ازدواجية الإنسان الطبيعى أو العامل، الإنسان التصورى المجرد أى مواطن المجتمع البرجوازى. بعبارة أخرى هو يفضح الازدواجية بين المجتمع المكون من أفراد حقيقيين محسوسين والدولة باعتبارها أداة للبرجوازية.

---

(١) ذات المرجع، ص ٣٨. (قام الكاتب بتمييز هذه العبارة بحروف مختلفة فى النسخة الأصلية).

(٢) ذات المرجع.

(٣) ذات المرجع. ص ٣٩. (قام الكاتب بتمييز هذه العبارة بحروف مختلفة فى النسخة الأصلية).

(٤) كارل ماركس، المسألة اليهودية، المرجع السابق، ص ٣٩.

فالديمقراطية الحقيقية لن تتحقق إلا عندما يتحد العامل والمواطن، عندما لا تتقلص المشاركة السياسية للمواطنة وتقتصر على مشاركته المرحلية فى الحياة العامة بالانتخابات، وعندما ستتمكن الثورة من تغيير البنية التحتية للمجتمع.

لم تسمح الثورة السياسية الخالصة التى قامت عام ١٧٨٩ للإنسان بتحقيق ذاته وبعقد مصالحة فى داخله بين العامل والمواطن. والحقيقة أن الأصل بين تحرير الإنسان من الوهم الدينى وتحريره من التفرع والانقسام بين العامل والمواطن، معركة واحدة. ولن يتحقق هذا التحرر المضاعف إلا بشرط تغيير الاقتصاد.

فتحرر البشر الحقيقى بعيدا عن السياسة والدين لن يتحقق إلا بثورة اقتصادية واجتماعية تسمح "بقلب كل الظروف الاجتماعية التى يكون الإنسان فيها كائنا مذلولا مسترقا، مهملا ومحتقرا".

من هنا يمكننا القول إن هناك دعوة للمواطنة الحقيقية فى قلب نقد ماركس، فهو لا يرغب فى إعادة النظر فى غزوات وانتصارات الثورة الفرنسية وإنما يود استكمالها وإعطاءها معناها الحقيقي. فالديمقراطية لا يمكن اختصارها فى حق التصويت وهى لا تكتسب معنى طالما لم تعط الظروف المادية للأفراد القدرة الحقيقية على الاستمتاع بالحريات. من هنا وجب إيجاد مجتمع ديمقراطى بشكل حقيقى يعد فى آن واحد استمرارا واستكمالا للمواطنة التى ظهرت إلى الوجود فى أثناء الثورة الفرنسية.

وجه المفكرون الماركسيون ذات النقد بعد رحيله، فإنجلز ***Engels*** على سبيل المثال دعا عام ١٨٩٥ إلى تغيير حق التصويت الخـاص بـالمجتمع البرجوازى حتى لا يستمر فى كونه "وسيلة خداع" ويصبح "أداة تحرر" وذلك "لأن الدولة الممثلة الحديثة أداة استغلال العقل ذى المقابل المـادى بواسـطة رأس المال". أما "برنـشتاين" ***Bernstein*** فقـد نـادى بـدوره عـام ١٨٩٩ بالمشاركة الفعلية: "يجعل الحق فى الاستفتاء فى الديمقراطية من ذلك الـذى يمارسه، مشاركا اسميا فى الجماعة، وهذه المشاركة الاسمية تقود على المدى الطويل إلى المشاركة الحقيقية". واصل لينين ***Lenine*** هـذا التقليـد بحيويـة وطاقة بالغين. ويذكر له قوله: إن "الديمقراطية الخالصة" ليـست إلا جملـة خادعة يقولها الليبرالى الذى يسعى لخداع العمال. *[...]*

رغم كون الديمقراطية البرجوازية تشكل تطورا تاريخيا كبيرا مقارنة بالعصور الوسطى، فإنها تبقى – فهى لا تملك إلا أن تبقى كذلك فى النظـام الرأسمالى – ديمقراطية محدودة، ومبتورة، ومزيفة، وخادعة، وجنة للأثرياء وفخ خادع للذين يتم استغلالهم وللفقير. *[...]*

فى أكثر الدول البرجوازية ديمقراطية تصطدم جمـوع المـضطهدين المطحونين بشكل دائم بهذا التناقض الصارخ بين المساواة الاسـمية التـى تعلنها "ديمقراطية" الرأسماليين وآلاف القيود المانعة والذرائع الحقيقية التـى تحول البروليتاريين عبيدا يحصلون على أجـر *[...]*. هنـاك الآلاف مـن الحواجز التى تحول دون مشاركة جموع العاملين فى البرلمان البرجـوازى (الذى لا يجد أبدا فى الديمقراطيات البرجوازية حلولا لكبريات المشاكل؛ فحل هذه الأخيرة يكون غالبـا فـى البورصـة والبنـوك). والعمـال يعرفـون

ويستشعرون، يرون ويدركون بشكل كامل أن البرلمان البرجوازى بالنسبة لهم كيان غريب، أداة قهر للبروليتاريين بيد البرجوازية، كيان لطبقة معادية، لقلة من المستغلين[1].

من الأصداء الشهيرة لهذا النقد مقولة جان بول سارتر ***Jean-Paul Sartre*** عام ١٩٧٣: "الانتخابات هى فخ البلهاء" وما نراه هذه السنوات الأخيرة من تجدد ناعم لنقد المواطن التصورى المجرد كما يعبر عنه سرا وراء المعزل فى أثناء عملية التصويت. (راجع الفصل الثالث)

ولكن ما هو أكثر دلالة هو أن اعتراض ماركس ***Marx*** على الإقرار الوحيد بشأن الحريات الصورية قد لقى قبولا بعيدا عن دائرة المفكرين الماركسيين أو أولئك الذين يستلهمون من الفكر الماركسي.

لا أحد ينكر اليوم أن الحق فى التعبير والكتابة وفى اختيار الشخص لمن يمثله وعبادة ربه بالكيفية التى تحددها له عقيدته، يفقد كل معنى حقيقى له إذا لم يكن الفرد لديه فى معيشته اليومية من الوسائل المادية ما يحفظ له كرامته. والديمقراطيون اليوم مقتنعون بأنه يجب عدم التعويل على ضمائر أولئك المنعمين المميزين الذين يمكنهم الاستمتاع بالحريات الصورية فى ضوء ظروفهم الحياتية المستقرة، كما لا يوجد من ينفى أو ينكر أن الحقوق الكونية من المحتمل دوما أن يحظى بها البعض دون الآخرين.

---

(١) لينين ***Lenine*** "الثورة البروليتارية والمارق كاوتسكي"
La revolution proletarienne et le renegat Kautsky (1918)
فى الأعمال الكاملة، موسكو، دار النشر دو بروجريه ***Ed. Du Progres*** الجزء ٢٨، ١٩٧٣ ص ٢٥١، ٢٥٥ ، ٢٥٦.

"الحقوق – الحريات" و"الحقوق غير المادية[1]"

أخذ هذا النقد بشكل مباشر فى الاعتبار عام ١٨٤٨؛ "فالحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية كانت فيه تتعهد بضمان وجود وحياة العامـل بالعمـل. ومن هنا فقد كانت تتعهد بتوفير العمل لجميع المواطنين، كما كانت تعتـرف بحق العمال فى التجمع فيما بينهم حتى ينعموا بثمار عملهم. (إعلان الخامس والعشرين من فبراير / شباط) اعتبارا من هذا التاريخ حوى تقليـد حقـوق الإنسان عنصرين متباينين أساسيين يشير إليهما المصطلحان الآتيان: "الحقوق – الحريات" و"الحقوق".

يعد أول هذين المصطلحين من مكتسبات ثورة ١٧٨٩، وهذه "الحقوق – الحريات" كانت تضمن حقوق المواطنين قبل سلطة الدولة بتأمين حريـة الفكر والتعبير والعقيدة والعبادة والاجتماع والعمل والتجارة.

وتنمى هذه "الحقوق – الحريات" ما استلهمه ثوار ١٧٨٩ المعترضون على التعسف الملكي. وهذا يفسر "مواد إعلان حقوق الإنـسان" التـى تقـر الضمانات القانونية والتى نقرأ فيها:

"لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أيا كان ولا القبض عليه ولا سـجنه إلا فى المسائل التى ينص عليها القانون وبموجب الطرق التى يذكرها. وكل من يغرى أولى الأمر بعمل جائر أو كل موظف يعمل عملا جائرا لا يـنص

---

(١) الحقوق غير المادية *Droits-créances*، مصطلح يطلق على ما يتطلع الفرد إلى الحصول عليه من الجمع المحيط به حتى يتسنى له ممارسة حريته، وهو ما يستشعر منه وجود دين إيجابى للفرد فى ذمة المجتمع أو الدولة.

عليه القانون يعاقب لا محالة. ولكن كل رجل يدعى أو يقبض عليـــه باســم القانون يجب عليه أن يخضع فى الحال. وإذا تمرد استحق العقاب. (المادة ٧)

"لا يجوز أن يعاقب القانون إلا العقاب اللازم الضرورى، ولا يجـــوز أن يعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونيا قبلـــه. (المادة ٨)

"كل رجل يحسب بريئا إلى أن يثبت ذنبه. وإذا مـــست الحاجـــة إلـــى القبض عليه فيجب أن يقبض عليه بلا شدة إلا متى دعت الحاجة إلى ذلـــك. وكل شدة غير ضرورية يعاقب صاحبها. (المادة ٩)

"لا يجوز التعرض لأحد لما يبديه من الأفكار حتى فى المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام. (المادة ١٠)

"إن حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كل إنسان. فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية. ولكن عليه عهدة ما يكتبه فى المـــسائل التى ينص القانون عليها. (المادة ١١)

مجمل هذه "الحقوق – الحريات" تلخصه صيغة المادة ٩ مـــن إعـــلان حقوق الإنسان والمواطن التى تشكل ديباجة دستور ١٧٩٣

"على القانون حماية الحريتين العامة والفردية فى مواجهة قهـــر مـــن يحكمون"، الواقع أن الأمر يتطلب الدفاع عن الفرد ضـــد تـــدخلات الدولـــة والحفاظ على استقلاله الذاتي.

أما النوع الثانى من الحقوق المعروف بـــ "الحقوق –غيـــر الماديـــة"، الذى أقر عقب ثورات ١٨٤٨ استجابة للانتقـــادات الاشـــتراكية ومطالبـــات

الحركة العمالية والحركة الكاثوليكية الاجتماعية فقد نشد ضمان الظروف الحقيقية لممارسة "الحقوق - الحريات". هذه الحقوق تُعرّف ما للأفراد قبل الدولة وهي التي بموجبها يمكنهم إجبارها على توفير خدمات بعينها نذكر منها: الحق في العمل وفي الأمان المادي والتعليم والراحة... إلخ. هذه الحقوق على خلاف سابقاتها تلزم الدولة بالتدخل لصالح الأفراد. من هنا ندرك سبب إقرار "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عام ١٩٤٨ للحق في الزواج "بدون أي قيد خاص بالأصل أو الجنسية أو الديانة" وبالمساواة بين النساء والرجال فيما يتعلق بالزواج والطلاق.

يمنح الإعلان الفرد الحق في الأمان الاجتماعي وفي العمل مع إتاحة الاختيار الحر للوظيفة وضمان مرتبات متساوية للأعمال المتماثلة، بالإضافة إلى الحق في تكوين نقابة أو الانضمام لها والحق في الراحة وفي الترويح عن النفس والحق في مستوى ملائم من المعيشة يضمن له الصحة والرفاهية. هذا إلى جانب الحق في التعليم شريطة أن تكون المرحلة الابتدائية منه إلزامية ومجانية.

على النقيض من "الحقوق - الحريات" التي كانت تهدف إلى الحد من قدرة الدولة على التدخل، نجد أن "الحقوق تؤدي إلى دعم دور الدولة للانتقال من المواطنة الصورية أو الشكلية إلى المواطنة الحقيقية لضمان قيام "الأفراد - المواطنين" بممارسة حقوقهم بشكل فعلي[١].

---

(١) لوك فيري وآلان رينو *Luc Ferry et Alain Renaut*، "الفلسفة السياسية" *Philosophie Politique* الجزء الثالث *T. III*: "من حقوق الإنسان إلى الفكرة الجمهورية" *"Des droits de l'homme àlidée republicaine"*، باريس دار النشر *PUF* ١٩٨٥ ص ٢٦.

الدولة الحامية:

أدى هذا النقد إلى نشوء الدولة الحامية التى تأسست لإعطاء محتـــوى محسوس "للحقوق – الحريات". هذه الدولة هى بشكل مميز دولة "الحقوق – غير المادية". وهذه الحقوق الأخيرة لا تتعـــارض البتـــة مـــع "الحقـــوق – الحريات" بل تندرج فى تاريخها ومنطقها وفى هذا التوتر الذى لوحظ اعتبارا من ١٧٨٩ بين مساواة المواطن وعدم المساواة السائد بين الأفراد الحقيقيين.

تبين أنه من غير الممكن الاستناد إلى المساواة السياسية والقانونية فى وضع أساس الرابط الاجتماعى والشرعية السياسية بدون السعى فـــى خـــط مواز فى جعل الظروف الاقتصادية والاجتماعية أقرب إلى التـــساوي. فـــلا يمكن تحويل المواطن إلى سيد بدون أن نضمن له، خاصة فى المجتمعـــات الغنية المنظمة ارتكازا إلى الإنتاج، ظروف الحياة المادية التى تـــضمن لـــه كرامته. لكل مواطن الحق فى أن تتيسر له سبل إطعام نفسه والسكن وتربية أبنائه بشكل لائق حتى يتمكن من ممارسة حقوقه الـــسياسية بـــشكل فعلـــى محسوس. ويجب أن يحظى بظروف مادية لائقة حتى ينعم فعليـــا بحقوقـــه السياسية. هذا المبدأ هو أساس الدولة الحامية التى ينبغى أن يكون توجههـــا هو تصحيح الآثار الأليمة للسوق وذلك بالاستعانة بآليـــات إعـــادة توزيـــع الثروات.

يرتكز هذا المبدأ على فكرة أن الدولة عليها بـــشكل مباشـــر أو غيـــر مباشر وباسم التكافل الذى تحث عليه "جماعة المواطنين"، تعـــويض الآثـــار الاجتماعية الفاسدة للمنطق الاقتصادى الصارم. فالبشر ليسوا فقط منتجـــين.

فكل الذين لا يستطيعون المساهمة فى الإنتاج لأسباب تتعلق بالسن أو الصحة أو القدرة والمهارة لهم الحق فى تعويض من جانب الجماعة، وعلى الدولة التدخل لأنه من واجبها أن تضمن لكل مواطن الظروف المعيشية التى يرى بشكل جمعى في توقيت محدد أنها ظروف طبيعية. وسبق أن رأينا أن هذه الفكرة قد صيغت وقت الحديث عن سيادة المواطن.

نخلص من ذلك إلى أن الدولة الحامية كانت أساسا مشروعا سياسيا أو لنقل طريقة للمواءمة بين تساوى النظام السياسى وحقائق عدم التساوى الاقتصادي. على شاكلة ما كان قد فكر فيه كبار الاقتصاديين الليبراليين بدءا من آدم سميث *Adam Smith* بشأن الليبرالية، فكر منظرو الدولة الحامية والحكام الذين أخذوا بها أنها ستسمح بالجمع بين الفعالية الاقتصادية ومتطلبات العدالة الاجتماعية. وبذا كان بوسعها تلبية متطلبات القيم الديمقراطية وبشكل أخص تحقيق طموحات كل الأفراد – المواطنين فى المساواة والتجاوب مع الولع بالمساواة ويوتوبيا الوصول يوما لها.

ظهرت الدولة الحامية إلى الوجود عقب الحرب العالمية الثانية غير أن أصولها ترجع إلى أبعد من هذا التاريخ، فهى تندرج تحت نموذج الدولة الراعية الذى ظهر فى القرن السابع عشر.

من التبسيط الجائز للأمور أن نضع "الدولة الليبرالية" التى ظهرت فى القرن التاسع عشر على نقيض "الدولة – الحامية" التى شوهدت فى القرن العشرين. فالواقع أنه لا توجد لا فى حقيقة مؤسسات الدولة ولا فى تصورات الدولة مقابلة على هذه الدرجة من البساطة.

الدولة الحامية امتداد لتاريخ طويل إيديولوجى ومؤسسى فى آن واحد. ما يميزها هو المستوى الإجمالى للتدخل الذى يعلو ويفوق بكثير مـــا كـــان متاحا منه فى الماضى بالإضافة إلى المعنى السياسى الذى أضـــفى عليـــه. ظهرت الدولة الحامية إلى الوجود نتيجة الظروف التاريخية والسياسية التـــى أعقبت الحرب العالمية الثانية: كان ظهور الحماية الاجتماعية وإعادة توزيع أرباح النمو عقب تضحيات الشعوب خلال سنوات الحرب بمثابة أسلوب رد على تحديات الشيوعيين وانتقاداتهم وحل لواحد من أوضاع الحيرة والإحراج الأساسية التى تعانى منها المجتمعات الديمقراطية. كان الأمر يتطلب تعويض حالات عدم المساواة الصارخة فى الظروف الاقتصادية والاجتماعيـــة بـــين "الأفراد – المواطنين" والرد على انتقادات الماركسيين "للمواطنة البرجوازية" أو "الصورية" وضمان الحقوق الحقيقية للمواطن وإعطاء محتوى "حقيقـــي" للمواطنة. وقد تبعت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ذات المنطق عنـــدما صرحت عام ١٩٧٩ بأنها تسعى "لإحاطة الفرد بالظروف المادية الضرورية لممارسة حرياته"، شكلت الدولة الحامية التى وجدت ردا على التحدى الـــذى تمثله قدرة الاتحاد السوفيتى العسكرية والقيم التى ينادى بها لحظة فى تاريخ الديمقراطيات المعرضة للتهديد السياسى والإيديولوجى للعالم الشيوعي.

اقترح عالم الاجتمـــاع الإنجليـــزى تـــوماس همفـــرى مارشـــال *Thomas Humphrey Marshall* فى كتاب شهير له صدر عام١٩٥٠ التمييـــز بين ثلاثة أبعاد للمواطنة(١). البعد الأول –وفقا له– هو المواطنة المدنية التى

---

(١) توماس همفرى مارشال *Thomas Humphrey Marshall* "المواطنة والطبقة الاجتماعية" "*Citizenship and Social class*"(١٩٤٩) أعيد نشره فى "الطبقة، المواطنة والتطور الاجتماعي" "*Class, Citizenship and Social Development* نيـــويـــورك دار النـــشـــر أنكـــوربوك *Anchor Book 1965*

تم التوصل لها فى القرن الثامن عشر. وتعريف هذه المواطنة يتلخص فى ممارسة "الحقوق – الحريات" (الحرية الشخصية وحرية التعبير وحرية التملك) تلك الحقوق التى تضمنها دولة القانون التى يعظم فيها دور العدالة.

أما البعد الثانى فهو المواطنة السياسية التى تم التوصل لها فى القرن التاسع عشر. وتعرف بممارسة الحقوق السياسية (الحق فى أن يصوت الشخص وأن ينتخب، أن يشارك فى الحياة السياسية وأن يحصل على المعلومات). وتؤمن هذه الحقوق ممارسة الانتخاب المباشر والدور المرجح للبرلمان.

وتمثل المواطنة الاجتماعية التى نشأت فى القرن العشرين، البعد الثالث، وتعريفها هو رجحان "الحقوق – غير المادية" (وهى الحق فى الحماية الاجتماعية والصحة والتعليم والعمل) التى تضمنها مؤسسات الدولة – العامية. عرف هذا التصنيف نجاحا كبيرا، غير أنه ينبغى لفت الأنظار إلى أنها تنطبق بالأخص على التاريخ الإنجليزي. ونسوق هنا على سبيل المثال كيف أن بسمارك ***Bismarck*** قد نظم مؤسسات "المواطنة الاجتماعية" قبل نشأة "المواطنة السياسية فى الرايخ الألماني". آنذاك كانت البلدان الشيوعية تضمن شكلا من أشكال المواطنة الاجتماعية ولم تكن تعرف لا "المواطنة المدنية" ولا المواطنة السياسية، كثير من التجارب التاريخية، باستبعاد إنجلترا، لم تلتزم بهذا التصور الذى ينحو إلى التطورية.

فهو يهمل الفروق الأساسية بين المواطنة المدنية والمواطنة السياسية من جانب والمواطنة الاجتماعية من جانب آخر، بالإضافة إلى إهماله الجدل

بين الحقوق السياسية بالمعنى الواسع للكلمة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

والجدل حول العلاقات بين الحقوق السياسية والاقتصادية والحقوق الاجتماعية مازال مفتوحا. وقد حرص "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" الصادر عام ١٩٤٨ على إدراج الحقوق السياسية التى نادت بها ثورة ١٧٨٩ والتى يعبر عنها - "بالحقوق - الحريات" جنبا إلى جنب مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أى - "الحقوق -غير المادية" التى يطالب بها عن حق المفكرون الاشتراكيون.

فى تاريخ لاحق، قادت أزمة الأعوام ١٩٧٠ - ١٩٩٠ التى ضاعفت عدد الأشخاص الذين يعانون من الشدة والعوز، مناضلى منظمة حقوق الإنسان إلى اقتراح إعادة تعريف المواطنة الحقة باعتبارها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

والحق أننا لا نجد اليوم ديمقراطيا ينكر معنى وأهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تعطى محتوى محسوسا ويوميا لفكرة المواطنة. فالبقاء على قيد الحياة من الناحية المادية فى ظروف تضمن كرامة كل فرد هو اليوم حق للمواطن البائس، يتوجب على المجتمع الديمقراطى وفقا للمبادئ التى بنى عليها شرعيته أن يفى به ويؤديه له. هل يدفع هذا إلى التفكير فى أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية قد أصبحت الحقوق السياسية الحقيقية؟ أم أن علينا التمسك بفكرة أنها شروط ممارسة الحقوق السياسية ولكنها بطبيعتها مختلفة ومن ثم فإن التمتع بظروف معيشية محترمة ولائقة شيء مختلف عن التمتع بـ "الحقوق - الحريات"؟

هل علينا بتعبير آخر أن نرى مثل الليبراليين أن الحقوق السياسية يجب قسرا احترامها فى المجتمع الديمقراطى حيث تشكل "الحقوق – غير المادية" أهدافا على المجتمعات الاجتهاد للوصول إليها وإن كان يصعب إعطاؤها ذات القيمة التى تمنح للحقوق السياسية ضامنة حريات البشر؟

هل ينبغى التفكير فى أن إقرار المساواة فى الحقوق المتعلقة بالمواطن (المدنية والسياسية) يحتفظ بأولوية غير مشروطة تسبق هم العدالة المتعلق بتقسيم الدخول والثروات؟

ليس من المطلوب هنا الإجابة عن هذه الأسئلة، نكتفى والحال كذلك بالإشارة إلى أن التجربة الشيوعية قد أثبتت أن إلغاء الحريات الصورية والحقوق السياسية التقليدية، حتى وإن كانت فى بداياتها قد اعتبرت مؤقتة، فإنها قد استمرت طيلة استمرار النظام ولم تضمن الحرية الحقيقية. ينبغى أيضا التذكير هنا بأن المجتمعات المرتكزة على مواطنة اليوم والتى استوعبت النقد ذا الصبغة الماركسية تضفى على نفسها الشرعية بضمان الحريات الصورية بشكل مطلق – مساواة الجميع أمام القانون وحق متساو فى المشاركة بفعالية فى الحياة العامة التعددية – وفى ذات الوقت باستهداف منح الجميع كل السبل المادية والفكرية لاستخدام هذه الحريات. وأخيرا يجدر بنا التذكير بأن ضمان الظروف المعيشية اللائقة التى طالبت بها عن حق للجميع الحركة الاشتراكية لا يمنح الوجود معنى.

إذا كانت عمليات الشد والجذب بين المساواة التى أُقرت للمواطن وحقيقة التنويعات التاريخية وحالات انعدام المساواة الاجتماعية ستستمر فى شغل المجتمعات الديمقراطية الحديثة، فإن تاريخ القرن العشرين يقودنا

لطرحها بمصطلحات متجددة. فقد لقنت التجربة التاريخيــة معنـــى وقيمـــة الحريات الصورية. بعد ما رأيناه من تاريخ هذا القرن الذى نحيا فيه يمكننـــا بل ويجب علينا أيضا، نقد النقد الذى تم توجيهه للمواطنة بدون أن ينتهى بنا الأمر إلى إحاطته بالكثير من القداسة. حتى نتمكن من إنجاز ذلك، ينبغى لنا القبول التام بفكرة أن هذا النقد يظهر للعيان مشكلات حقيقية مندرجـــة فـــى منطق الحداثة السياسية ذاته ومرتبطـــة بالطموحـــات المتناقـــضة للرجـــال الديمقراطيين.

ملحقات

إعلان حقوق الإنسان والمواطن
(٢٦ أغسطس / آب ١٧٨٩)

إن ممثلى الشعب الفرنسى الملتئمين فى جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هم وحدهم أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قر عزمهم على أن يعرضوا فى إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، والمقدسة، وغير القابلة للخلع، وذلك لكى يبقى هذا الإعلان حاضرا باستمرار فى جميع أعضاء الجسم الاجتماعى يذكر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولكى تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن فى كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية فتحظى بذلك باحترام أكبر، ولكى تكون احتجاجات المواطنين التى ستتبنى من الآن فصاعدا على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، لأنها ستدور دوما حول العمل بالدستور من أجل سعادة الجميع، وبناء عليه فإن الجمعية الوطنية تقرر وتعلن، أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتى ذكرها.

المادة ١:

يولد الناس ويعيشون أحرارا متساوين فى الحقوق. ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية.

المادة ٢:

غرض كل اجتماع سياسى حفظ الحقوق الطبيعية التى للإنسان والتى لا يجوز مسها. وهذه الحقوق هي: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد.

المادة ٣:

الأمة هى مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة.

المادة ٤:

الحرية هى إباحة كل عمل لا يضر أحدا. وبناء عليه فلا حدود لحقوق الإنسان الواحد غير الحدود التى تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين ذات الحقوق، ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.

المادة ٥:

ليس للقانون حق فى أن يحرم شيئا إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية. وكل ما لا يحرمه القانون يكون مباحا ومن ثم فلا يجوز أن يرغم الإنسان عليه.

المادة ٦:

القانون تعبير عن الإرادة العامة ولكل واحد من الجُمهور أن يشترك فى وضعه سواء كان ذلك بشخصه أو بواسطة نائب عنه. يجب أن يكون هذا القانون واحدا للجميع سواء فى الحماية أم فى العقاب. ولكل فرد الحق فى الوظائف والرتب بحسب استعداده ومقدرته ولا يجوز أن يفضل واحد على آخر فى هذا الصدد إلا بفضائله ومواهبه وقدراته.

المادة ٧

لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أيا كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلا فى المسائل التى ينص غليها القانون وبموجب الطرق التى يذكرها. وكل من أغرى أو قام بتنفيذ أو حض على تنفيذ أى عمل جائر. لا ينص عليه القانون يعاقب لا محالة. كما أن كل رجل يدعى أو يقبض عليه باسم القانون يجب عليه أن يخضع ويمتثل فى الحال ويصبح مذنبا فى حالة المقاومة.

المادة ٨

يجب ألا ينص القانون إلا على العقوبات الضرورية ولا يجوز أن يُعاقَب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونيا قبله.

المادة ٩

كل رجل يحسب بريئا إلى أن يثبت جرمه. وإذا دعت الحاجة إلى توقيفه فيجب أن يقبض عليه بلا شدة إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يعاقب صاحبها.

المادة ١٠:

لا يجوز التعرض لأحد لما يبديه من الآراء حتى الـــدينى منها شريطة أن تكون هذه الآراء غير مخلة بالأمن العام.

المادة ١١:

حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كـــل إنـــسان. فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية، لكنه يـــساءل فى حالة تجاوز الحدود الموضوعية لهذه الحرية وفقا للحـــالات التى يحددها القانون.

المادة ١٢:

يتطلب ضمان حقوق الإنسان والمواطن وجود قوة عامة. هذه القوة منصوص إذن على وجودها لصالح الجميـــع ولـــيس للمنفعة الخاصة لمن أوكلت إليهم.

المادة ١٣:

للحفاظ على هذه القوة العامة والقيام على تكلفة إدارتهـــا يستلزم الأمر مساهمة جماعية. وينبغى تقسيمها بين المـــواطنين تناسبا مع قدراتهم.

المادة ١٤:

لكل المواطنين الحق فى مراقبة ما تفرض جبايتـــه مـــن أموال سواء كانت هذه المراقبة بشخوصهم أو من خـــلال مـــن

ينوب عنهم. ولهم كذلك الموافقة على ما تستخدم فيـه وتحديـد الوعاء الضريبى الخاص بهـا بالإضـافة إلـى مـدة وكيفيـة استردادها.

المادة ١٥:

للمجتمع الحق فى محاسبة كل موظف عمومى عن إدارته وأعماله

المادة ١٦:

كل مجتمع لا تكون فيه حقوق الأفراد مضمونة ضـمانة فعلية ولا يكون فيه الفصل بـين الـسلطات منـصوصا عليـه ومحددا، لا يمكن اعتباره كيانا قائما ذا هيئة دستورية.

المادة ١٧:

حق الامتلاك من الحقوق المقدسة التى لا تـنـقـضي، فلا يجوز نزع الملكية من أحد إلا إذا اقتضت المصلحة العمومية ذلك اقتضاء صريحا وفى هذه الحالة يعطى الذى تنـزع منـه ملكيته تعويضا كافيا.

التقرير الأول للجنة الاستجداء والتسول بالجمعية التأسيسية (١٢ يونيو / ١٧٩٠)

يعد انتفاء وزوال التسول أهم مشكلة سياسية يتوجب حلهـا. غيـر أن حلها يصبح واجبا على الأمة الحكيمة المستنيرة التى تضع دستورا علـى أسس من العدالة والحرية تعترف بأن الطبقة الكثيفة عدديا مـن المعـدمين والتى تحتاج لجميع حقوق الإنسان، راغبة فى لفت أنظار القانون.

حتى هذه اللحظة، يتم النظر إلى أى مساعدة باعتبارهـا فـضلا مـن أعمـال الخير: وهى فى حقيقة الأمر ليست إلا واجبا. غير أن هذا الواجب لا يمكن القيام به إلا إذا توجهت المساعدات والإعانات الممنوحة من المجتمع إلى المنفعة العامة. إذا كان يمكننا تصور دولة على درجة من الثراء تـسمح بتوزيع المساعدات المجانية على كل أعضائها الذين لا ملكية لهم فإن قيامها بهذا الإحسان والخير المفسد يجعلها مذنبة بارتكابها أكبر جريمة سياسية؛ ذلك أنه إذا كان من حق الفرد الموجود أن يقول للمجتمع: "أعِلني" فإن المجتمـع من حقه أيضا أن يجيبه بأن عليه أن يعمل.

هنا يبرز هذا المبدأ المهم الذى أغفلته طويلا مؤسساتنا الاجتماعية: "إن بؤس الشعوب هو خطأ من جانب الحكومات". إذا لم تكـن إدارة أى دولـة قادرة على توفير فرص عمل بنسبة الأفراد الموجـودين بـالمجتمع وغيـر

مستطيعى العيش بدون عمل فإنها تكون بذلك قد شجعت التشرد والتسول ومن ثم تصبح مسئولة عن كل الجرائم المرتكبة بسبب الفقر وانعدام الموارد [...]

يتوجب هنا القول بأنه لا توجد دولة حتى الآن نظرت بعين الاعتبار إلى الفقراء فى دستورها. كثير من الدول انشغل بتدبير مساعدات لهم وأخرى بحثت عن مبادئ هذه الإدارة ودنت بعض الشيء منها؛غير أنه لا توجد بلد كانت فيه القوانين المؤسسة له دستورية. الحق أنه كثيرا ما يتم التفكير فى الإحسان إلى الفقراء إلا أنه لم يفُكر قط فى إبراز حقوق الإنسان الفقير على المجتمع وحقوق المجتمع عليه. هذا هو الواجب الجليل الذى ينبغى على الدستور الفرنسى القيام به ما دام لا يوجد أحد حتى الآن قد اعترف بحقوق الإنسان واحترامها.

باضطلاعه بهذا الواجب يكون الدستور قد ضمن بقاءه من خلال هذه الطبقة الكثيفة عدديا والتى لا تلقى على ما يبدو قبولا من المجتمع. فوجود قوانين جيدة تساعد هذه الطبقة المعدمة بأكثر الطرق جدوى سيحسن من العادات بالعمل ويقى من كل الشرور التى تنجم بالضرورة عن البؤس ويقلل من الفقر مما يزيد من عدد المواطنين الحقيقيين.

غير أن هذا التشريع الذى يجب أن تنشأ جميع فروعه على أسس موحدة، والذى يستلزم الأمر أن يكون متساوقا فى تطبيقاته، ينبغى أن يكون جزءا لا يتجزأ من الدستور، أن يكون أحد مكوناته بحيث يعيب نقصانه الدستور ويجعله بمنأى عن الكمال؛ فالطبقة المعنية، الكثيفة عدديا التى تطالب المجتمع بنجدتها، هى جزء من هذا المجتمع وبالتالى فالقانون الذى يحكمها

ينبغى أن يكون جزءا من الدستور المكتوب لهذا المجتمع. ما لم يحدث هــذا فإن هذا التشريع يصبح تصورا ذهنيا رائعا وليس القانون الملائم لبلد يحكمه دستور، بمعنى آخر مجرد نافلة خارجة عن بنيته.

التقرير الأول للجنة التسول والاستجداء بالجمعية التأسيــسية عــرض للمبادئ العامة التى وجهت عملها.

قدمه السيد/ لاروشفوكو – ليانكور

فى ١٢ يونيو / حزيران ١٧٩٠

ونشر فى كتــاب كاميــل بلــوك *Camille Bloch* وألكــسندر تــويني *Alexandre Tuetey*

"محاضر وتقارير لجنة التسول والاستجداء بالجمعية التأسيسية"

١٧٩٠-١٧٩١، باريس، المطبعة القومية١٩١١، ص ٣٢٧-٣٢٩

مرسوم الجمعية الوطنية
المنظم للمساعدات والإعانات العامة
(١٩مارس / آذار١٧٩٣)

- بضم الجمعية الوطنية واجب تأسيس منظمة جديدة للإعانات والمساعدات العامة على الأسس الخالدة للعدالة والأخلاق إلى جملة واجباتها الرئيسة،
- وبتقديرها أنه يجب توزيع هذه الإعانات بنسب صحيحة ووفق أكثر قواعد المساواة كمالا. [...]
- وبرؤيتها أن المنشآت التى ستظهر إلى الوجود بموجب الوضع الجديد للأشياء ينبغى أن تكون على نحو يجعل الفقير يتلقى إعانة مضمونة ومحسوبة وفقا لاحتياجات جميع الأعمار فى كل مراحل الحياة.
- وباعتبارها أخيرا أن المجتمع بضمانه فرص عمل لأعضائه، يكون من حقه منعهم من أى فعل يحول دون حصوله على ما طلبه، والذى فى مجمله يكون عائدا بالنفع على النظام العام.

وبعد أن أعلنت كمبادئ:

أ - إن من حق كل إنسان أن يعول نفسه بالعمل إذا كان صحيح البنية وبإعانات ومساعدات بدون مقابل إذا كان غير قادر على العمل.

ب - إن خدمة تزويد الفقير بما يقيم أوده هى دين قومي.

قد قررت [...]

- أن تقوم كل هيئة تشريعية، سنويا، برصد مبلغ لكل وحدة محلية فى الجمهورية يستخدم فى إعانات لصالح الفقراء.
- أن تكون الأسس المبدئية لتوزيع الإعانات والمساعدات [...] كالتالي:

١ - حصة المكلفين فى الوحدات المحلية مقارنة بحصة غير المكلفين وفى حالة تساوى عدد السكان بين الوحدات فإن الوحدة التى تضم عددا أقل من المواطنين المكلفين سيكون لها الحق فى إعانة أكبر.

٢ - الأجر المشترك مقابل يوم العمل فى كل وحدة محلية، إذ إنه فى حالة تساوى عدد السكان وغير المكلفين تحصل الوحدة التى يزيد فيها أجر يوم العمل على نصيب أكبر من الإعانات والمساعدات عند التوزيع بنسبة ملائمة. [...]

٦ - فى كل كانتون أو مقاطعة يتم تأسيس وكالة تكلف تحت إشراف الأجهزة الإدارية ورقابة السلطة التنفيذية بتوزيع العمل والإعانات [...]

٨ - تقسم أموال الإعانات التى تخصصها الجمهورية للتخفيف من معاناة الفقراء على النحو التالي:

- أشغال للمساعدة يوظف بها الفقراء الأصحاء فى أزمنة الكساد والركود أو الكوارث والمصائب.
- إعانات ترسل إلى مقار إقامة الفقراء العاجزين وأبنائهم والمسنين والمرضى.

- دور ومستشفيات للمرضى الذين لا مأوى لهم ولا مقار تصل إلـيهم فيها المساعدات.
- ملاجئ للأطفال اللقطاء والمسنين والعجزة الذين لا مقار لهم.
- إعانات للحوادث الطارئة.

روبسبيير

مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن[1]

(٢١ أبريل / نيسان ١٧٩٣)

ممثلو الشعب الفرنسى المجتمعون فى الجمعية الوطنية

اعترافا منهم بأن القوانين الإنسانية غير المستمدة من قوانين العدالة والعقل الخالدة ليست إلا عدوانا وانتهاكا من قبل الجهل والطغيان على البشرية، واقتناعا منهم بأن النسيان واحتقار الحقوق الطبيعية للإنسان هى الأسباب الوحيدة للجرائم ولمصائب العالم:

قد قرروا عرض هذه الحقوق المقدسة وغير القابلة للتنازل فى إعلان رسمى حتى يتمكن كل المواطنين بمقارنتهم الدائمة بين أعمال الحكومة والأهداف التى وضعتها لنفسها كل مؤسسة اجتماعية، من صد أى محاولة لقهرهم وإذلالهم بالطغيان. وحتى يضع الشعب دوما نصب عينيه أسس حريته وسعادته: القاضى وقاعدة واجباته والمشرع وكنه مهمته.

ونتيجة لذلك فإن الجمعية الوطنية تقر وتعلن أمام الجميع وتحت أنظار وحماية المشرع الأعلى الكون الإعلان التالى لحقوق الإنسان والمواطن.

---

(١) مشروع تم تبنيه فى الحادى والعشرين من أبريل/ نيسان عام ١٧٩٣ فى نادى اليعقوبيين وتقديمه فى الرابع والعشرين من ذات الشهر إلى الجمعية الوطنية التى رفضته.

المادة الأولى:

يكون الهدف من كل تجمع سياسى هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية وغير القابلة للتقادم للإنسان وتنمية كل ملكاته.

المادة الثانية:

الحقوق الأساسية للإنسان هى أن يمكن من الحفاظ على وجوده وحريته [...]

المادة السابعة:

الحق فى الملكية محدود مثله مثل جميع الحقوق الأخرى بوجوب احترام حقوق الآخرين.

المادة الثامنة:

ويجب ألا يضر هذا الحق بأمان وبحرية وبوجود وبملكية أمثالنا من البشر.

المادة التاسعة:

كل حيازة وكل إتجار يخرق هذا المبدأ يعد غير مشروع وغير أخلاقى

المادة العاشرة:

يلتزم المجتمع بكفالة الأمن المعيشى لكل أعضائه إما بتدبير عمل لهم أو بضمان سبل العيش لغير القادرين على العمل.

المادة الحادية عشرة:

تعد كل المساعدات الضرورية لمواجهة الفقر دينا علـــى الغنى أداؤه للفقير، وعلى القانون تحديد الكيفية التى يتم بها سداد هذا الدين.

المادة الثانية عشرة:

ويعفى المواطنون الذين لا تزيـــد دخـــولهم عمـــا هـــو ضرورى لمعيشتهم من المساهمة فـــى النفقـــات العامـــة. أمـــا الآخرون فعليهم تحملها بشكل متدرج يتفق وقدر ثرواتهم.

خطاب النائب هارمون "*Harmand*"

(٢٥ من أبريل / نيسان ١٧٩٣)

قال "هارمون" "*Harmand*" النائب عن مقاطعة "لاموز" "*La Meuse*" إن البشر الراغبين فى أن ينسبوا بشكل حقيقى للإنسانية سيقرون بأنه بعد الحصول على المساواة السياسية تصبح الرغبة الأكثر طبيعية والأكثر إلحاحا هى الوصول إلى المساواة الفعلية. وذهب إلى أبعد من ذلك بقوله إنه بدون هذه الرغبة أو هذا الأمل فى مساواة فعلية يصبح الحق فى المساواة سرابا ذا وقع قاسى يعذب الشريحة الأكثر عددا والأنفع من المواطنين عذابا شديدا بدلا من أن يجلب لهم المنافع والمتع الموعودة. وأضيف هنا أن المؤسسات الاجتماعية البدائية ما كان من الممكن أن يكون لها هدف إلا تطبيق المساواة الفعلية بين البشر، وأزيد على ذلك أنه على المستوى المعنوى لا يوجد تناقض أكثر عبثية وأكثر خطورة إلا توفر الحق فى المساواة مع غياب المساواة الفعلية ذلك أنه إذا كان لدى الحق فى شيء فإن الحرمان منه يصبح ظلما بل ظلما مثيرا للضجر والثورة.

لنستبعد وننحِ جانبا كل هذه الأبعاد الميتافيزيقية، هذه المحصلات الجذابة والخادعة للغرور والأنانية. هناك حقيقة خالدة يجب أن يوليها الجميع إراديا التقدير الذى تستحقه إذا ما كانت هناك رغبة فى اتقاء التقدير الإجبارى الذى قد يراد لاحقا منحه لها، هذه الحقيقة هى أن الحق فى المساواة منحة من الطبيعة وليست فضلا من المجتمع، هذه هى حقوق الإنسان. غير أنه بما أن

هذه الحقوق لم يعترف بها وبما أن الحق فى المساواة لم يستطع منح الضعفاء المساواة الفعلية التى بدونها لا يعنى الحق فى المساواة شيئا، فقد اجتمعا معا كنوع من الضمان المتبادل ومن ثم ضمان منحة حق المساواة، هـذه هـى حقوق المواطن.

[...]

كثيرا ما قيل إن الفقير مثله فى ذلك مثل الثرى؛ يتمتع بمساواة مشتركة فى نظر القانون والحقيقة أن هذا ليس إلا إغـواء سياسـيا؛ فالجـائع أو ذو الحاجة لا تلزمه مساواة ذهنية فقد كان ينعم بها فى حالته البدائية. وأكرر ذلك هنا لأن الأمر ليس منحة من المجتمع كما أنه للحد هنا من حقوق الإنـسان كان الأجدر به والأفضل بالنسبة له البقاء على حالته الطبيعية الأولى بحثـا وانتزاعا لما يقيم أوده فى الغابات أو على سواحل البحار والبحيرات.

[...]

أعرف الفروق التى ميزت بين الحق فى المساواة والمساواة الفعليـة، بين المساواة السياسية والمساواة المدنية واستشعر الاختلاف ودرجاته. غيـر أننى أدرك جيدا أيضا أن هذه الفروق إن لم تكن لعبا بالألفاظ فهى على الأقل خدعة يتقبلها الخيال من فرط حذقها، أعـرف أيضا أن الاختلاف بين شيئين لا يجعل الواحد منهما ينفى وجود الآخر، وإذا كان لبعض المؤسسات البشرية الحق فى التساوق والتوافق الاجتماعى فهو بين الحق فى المساواة والمساواة الفعلية، الفارق الوحيد هو أن الحق فى المساواة مطلق أما المساواة الفعليـة فلا تتصف بالإطلاق ولا يمكنها أن تكون كذلك على الأقل حتى الآن.

أجد فى ذلك حقيقتين لاحقتين أو بالأحرى نتيجتين ضروريتين؛ أولاهما أنه كلما صعب الوصول للمساواة الفعلية، وجب على المجتمع التوق والطموح

إليها لضمان الحق فى المساواة، هذا هو شغله الشاغل أما النتيجة الثانية فتتعلق بالمواطنين الذين لا يمكنهم المطالبة بشيء أكثر من ذلك. فبما أن التساوى الكامل فى الثروات ضرب من المستحيل مثله فى ذلك مثل التكافؤ التام بين الملكات الفكرية والقدرات الذهنية لدى الأفراد فإن المجتمع يكون قد أدى كل ما عليه أداؤه فى هذا الصدد إذا ما عالج جميع حالات التفاوت البيّن والشاسع وتوقى قدر طاقته التباين المحتمل الحدوث. يماثل هذا المسلك فى منطقه وأسبابه إلزام المجتمع لنفسه بتوفير ذات التعليم لأفراده رغم أن جميعهم لن يستفيدوا بذات القدر وبذات التوفيق من هذه الميزة.

هذا الفارق بدلا من أن يكون ذريعة للإحجام عن توفير الخدمة، يزيد من وجوب التزامه بتقديمها.

[...]

خطاب السيد/ ج.ب.هارمون ***J.B.Harmand*** النائب عن مقاطعة لاموز ***La Meuse*** الجريدة العامة. الجمعية الوطنية

العدد ١٢٥٠ الصادر فى ٢٦ أبريل / نيسان ١٧٩٣ ص٤٥٨٠-٤٥٨٣

بيانات
الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية

(٢٥ فبراير / شباط ١٨٤٨)

تتعهد الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية بضمان وجـود ومعيـشة العامل بالعمل.

كما تتعهد بتوفير عمل لجميع المواطنين.

وتقر بوجوب اتحاد العمال فيما بينهم ليهنأوا بما ينتج عن عملهم مـن ربح.

نعيد الحكومة المؤقتة للعمال الذين تتبعهم المليون المستحق من القائمة المدنية.

(٢٨ فبراير / شباط ١٨٤٨)

باسم الشعب الفرنسي

بيان الحكومة المؤقتة

بالنظر إلى كون الثورة التى يقوم بها الشعب يجب أن تئول منافعها له.

وإلى أنه حان الوقت لوضع حد لعذابات العمال الطويلة والظالمة.

وإلى أن مسألة العمل ذات أهمية قصوى.

وإلى أنه لا يتقدمها ولا يدانيها رفعة شـيء ممـا يـشغل الحكومـة الجمهورية.

وإلى أنه جدير بفرنسا دراسة وحل المشكلة المطروحة اليوم عند أمـم أوروبا الصناعية.

وإلى أنه يجب الانتباه بدون أدنى تقاعس إلـى ضـرورة أن يـضمن الشعب الثمار الشرعية لعمله.

قررت الحكومة المؤقتة للجمهورية:

- تشكيل لجنة دائمة مكلفة بمهمة عاجلة وخاصة وهى الاهتمام بمصير العاملين وشئونهم يطلق عليها "لجنة الحكومة للعاملين".
- لتبيان الأهمية التى توليها الحكومة المؤقتة للجمهوريـة لحـل هـذه المشكلة الكبيرة تكليف السيد/ لويس بلان *M. Louis Blane* عـضو لجنة الحكومة للعاملين، رئيسا لها والسيد/ ألبير *M. Albert* نائبا له.
- دعوة العمال للانضمام إلى هذه اللجنة.
- أن يكون المقر الرئيسى للجنة فى قصر اللوكسمبرج.

دستور الجمهورية الثانية

(٤ نوفمبر / تشرين الثانى ١٨٤٨)

ديباجة

تعلن الجمعية الوطنية أمام الله وباسم الشعب الفرنسي

١) أن فرنسا قد أصبحت جمهورية وبتبنيها لهذا الشكل النهائى للحكومة، وضعت لنفسها هدفًا أن تسير بشكل يتسم بحرية أكبر فى طريق التقدم والحضارة، وأن تضمن توزيعا أكثر إنصافا لأعباء ومزايا المجتمع، وأن تزيد العيش رغدا لكل فرد بتخفيض النفقات العامة والضرائب تدريجيا، وأن توصل كل المواطنين، بدون أى صدمات جديدة وعن طريق العمل المتتابع والثابت للمؤسسات والقوانين، إلى درجة أعلى دوما من الخلوقية والمعارف والرفاهية.

٢) الجمهورية الفرنسية ديمقراطية وتشكل وحدة لا تتجزأ.

٣) وهى تعترف بالحقوق والواجبات السابقة واللاحقة للقوانين الوضعية.

٤) وتضع لنفسها مبدأ الحرية والمساواة والأخوة، وقاعدة الأسرة والعمل والملكية والنظام العام.

٥) وهى تحترم الجنسيات الأجنبية كما تبغى أن تُحترم جنسيتها، ولا تشن حروبا بهدف الغزو كما لا تستعمل أبدا قواتها ضد حرية أى شعب.

٦) هناك واجبات متبادلة على المواطنين قبل الجمهورية وعلى الجمهورية قبل المواطنين.

٧) يجب على المواطنين حب وطنهم وخدمة الجمهورية والدفاع عنها وبذل الروح من أجلها والمشاركة فى أعباء الدولة تناسبا مع ثرواتهم. وعليهم بالعمل ضمان وجودهم ومعيشتهم وباستشراف الموارد من أجل المستقبل، المساهمة فى الرفاهية والمشتركة بالتآزر ومساندة البعض للبعض الآخر وفى النظام العام مع مراعاة القوانين الأخلاقية والقوانين المكتوبة التى تحكم المجتمع والأسرة والفرد.

٨) على الجمهورية حماية المواطن فى شخصه وأسرته ودينه وملكيته وعمله وجعل التعليم الضرورى لكل البشر فى متناول كل فرد، كما أن عليها بالمساعدات الأخوية ضمان وجود ومعيشة المواطنين المحتاجين إما بتدبير فرص عمل لهم فى حدود مواردها وإما بمنحهم إذا لم تكن لهم أسر تعولهم مساعدات تفى بحاجة من لا يستطيعون منهم العمل.

الفصل الأول

عن السيادة

المادة ١:

تتمثل السيادة فى عمومية المواطنين الفرنسيين، وهى غير قابلة للتنازل وغير قابلة كذلك للتقادم. كما أنه لا يمكن لأى فئة من الشعب أو لأى فرد أن يسوغ لنفسه حق ممارسة السيادة الوطنية.

الفصل الثاني

حقوق المواطنين التى يضيفها الدستور

المادة ٢:

لا يجوز اتهام أى إنسان أو القبض عليه وحبسه إلا وفقا لما ينص عليه القانون.

المادة ٣:

لمسكن كل شخص يقيم على الأراضى الفرنسية حرمة مصانة ولا يسمح بدخوله إلا فى الحالات التى حددها القانون وبالطرق التى نصت عليها قواعده.

المادة ٤:

لا يحاكم الشخص إلا أمام قضاته الطبيعيين ولا يجوز تشكيل لجان ولا محاكم استثنائية بأى صفة وتحت أى مسمى إن كان.

المادة ٥:

تلغى عقوبة الإعدام فى مجال السياسة.

المادة ٦:

لا يمكن أن يكون للرق وجود على أى أرض فرنسية

المادة ٧

لكل فرد الحق فى المجاهرة بدينه وفى أن تحمى الدولة ممارسته لشعائره. للوزراء المسئولين إما عن الأديان المعترف بها حاليا من قبل القانون وإما عن تلك التى سيعترف بها لاحقا الحق فى تقاضى راتب من الدولة.

المادة ٨:

للمواطنين الحق فى التجمع سلميا بدون أسلحة وأن يتقدموا بعرائظ وأن يعبروا عن آرائهم عن طريق الصحافة أو أى وسيلة أخرى. لا يحد ممارسة هذه الحقوق إلا حقوق وحرية الغير، بالإضافة إلى الأمن العام ولا يمكن بأى حال إخضاع الصحافة للرقابة.

المادة ٩:

التعليم حر. تمارس حرية التعليم وفق شـــروط القــدرات والأخلاق التى تحددها القوانين وتحت إشراف الدولة ورقابتها. تمتد هذه الرقابة إلى جميع الهيئات التعليمية والتربويـــة بـــدون استثناء.

المادة ١٠:

لجميع المواطنين فرص عادلة فى تولى الوظائف العامـــة ولا يميز بينهم شيء غير الكفاءة وذلك وفـــق الـــشروط التـــى تحددها القوانين. تلغى إلى الأبد كل ألقاب النبالة وكـــل تمييـــز مرجعه المولد أو الطبقة.

المادة ١١:

كل الملكيات مصونة وغير قابلة للانتهاك. غير أن للدولة الحق فى طلب التضحية بملكية للمنفعة العامة واضحة الشرعية لقاء تعويض عادل ومسبق.

المادة ١٢:

الثروات المصادرة لا يمكن استردادها أبدا.

المادة ١٣:

يضمن الدستور للمواطنين حرية العمل والتصنيع ويشجع المجتمع تطور العمل بمجانية التعليم الابتدائى والتأهيل المهنـــى

والمساواة فى العلاقات بين العامل ورب العمل ومؤسسات التعاون والائتمان والمؤسسات الزراعية والجمعيات وما توفره الدولة والوحدات المحلية والكوميونات من أشغال عامة لتوظيف العاطلين. كما توفر الدولة المساعدة للقضاء والعجزة والمسنين الذين ليست لهم موارد ولا تستطيع أسرهم كفالتهم.

المادة ١٤:

الدين العام مضمون وكل نوع من أنواع التعهدات التى تأخذها الدولة على نفسها قبل دائنيها مضمون وغير قابل للانتهاك.

المادة ١٥:

تفرض كل ضريبة للمنفعة العامة، ويساهم فيها كل فرد بقدر ملكاته وثروته

المادة ١٦:

لا يمكن فرض أو تحصيل ضريبة إلا بموجب قانون.

المادة ١٧:

لا يسمح بالضريبة المباشرة إلا لعام واحد، أما الضرائب غير المباشرة فيمكن السماح بها لعدة سنوات.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

(١٠ ديسمبر ١٩٤٨)

الديباجة:

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة. هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم.

ولما كان تناسى حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عـــالمى يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة.

ولما كان من الضرورى أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كان من الجوهرى تعزيز تنمية العلاقات الودية بين الدول، ولمـــا كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت فى الميثاق من جديد إيمانهـــا بحقـــوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنـــساء مـــن حقـــوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعى قـــدما وأن ترفـــع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة علـــى ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد.

فإن الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه جميع الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادة ١:

يولد جميع الناس أحرارا متساوين فى الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء.

المادة ٢:

لكل إنسان حق التمتع بكل الحقوق والحريات الواردة فى هذا الإعلان، دون أى تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر، دون أى تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى لبلد أو البقعة التى ينتمى إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود.

المادة ٣:

لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة ٤:

لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بجميع أوضاعهما.

المادة ٥:

لا يعرض أى إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة

المادة ٦:

لكل إنسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية

المادة ٧:

كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة عنه دون أى تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق فى حماية متساوية ضد أى تميز يخل بهذا الإعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا.

المادة ٨:

لكل شخص الحق فى أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون.

المادة ٩:

لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا

المادة ١٠:

لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخـــرين، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظرا عادلا علنيًا للفصل فى حقوقه والتزاماته وأى تهمة جنائية توجه إليه.

المادة ١١:

١) كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبـــت إدانتـــه قانونـــا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

٢) لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرما وفقا للقانون الـــوطنى أو الـــدولى وقـــت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجـــوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة ١٢:

لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣:

١) لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

٢) يحق لكل فرد أن يغادر أى بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق لـــه العـــودة إليها.

المادة ١٤:

١) لكل فرد الحق فى أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليهــا هربا من الاضطهاد.

٢) لا ينتفــع بهــذا الحــق مــن قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم.

المادة ١٥:

١) لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

٢) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه فى تغييرها.

المادة ١٦:

١) للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الــزواج وفى أثناء قيامه وعند انحلاله.

٢) لا يبرم عقد الزواج إلا برضاء الطرفين الراغبين فى الزواج رضاء كاملا لا إكراه فيه.

٣) الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧:

١) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.

المادة ١٨:

لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة.

المادة ١٩:

لكل شخص الحق فى حرية الرأى والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٠:

١) لكل شخص الحق فى حرية الاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية.

٢) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة ٢١

١) لكل فرد الحق فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا.

٢) لكل شخص نفس الحق الذى لغيره فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد.

٣) إن إرادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة ٢٢:

لكل شخص بصفته عضوا فى المجتمع الحق فى الضمانة الاجتماعية وفى أن تحقق بوساطة المجهود القــومى والتعــاون الدولى وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتــصادية والاجتماعية والتربوية التى لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحــر لشخصيته.

المادة ٢٣:

١) لكل شخص الحق فى العمل، وله حرية اختيــاره بــشروط عادلــة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

٢) لكل فرد دون أى تمييز الحق فى أجر متساو للعمل.

٣) لكل فرد يقوم بعمل الحق فى أجر عادل مرض يكفل لــه ولأســرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤) لكل شخص الحق فى أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة ٢٤:

لكل شخص الحق فى الراحة وفى أوقات الفراغ، ولا ســيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية بأجر.

المادة ٢٥:

١) لكل شخص الحق فى مستوى من المعيشة كــاف للمحافظــة علــى الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلــك التغذيــة والملــبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله

الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

٢) للأمومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أو بطريقة غير شرعية.

المادة ٢٦:

١) لكل شخص الحق فى التعليم، ويجب أن يكون التعليم فى مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولى إلزاميا وينبغى أن يعمم التعليم الفنى والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالى على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

٢) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣) للآباء الحق الأول فى اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٧:

١) لكل فرد الحق فى أن يشترك اشتراكا حرا فى حياة المجتمع الثقافى وفى الاستمتاع بالفنون والمساهمة فى التقدم العلمى والاستفادة من نتائجه.

٢) لكل فرد الحق فى حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمى أو الأدبى أو الفني.

المادة ٢٨:

لكل فرد الحق فى التمتع بنظام اجتماعى دولى تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الإعلان تحققا تاما.

المادة ٢٩:

١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذى يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نموا حرا كاملا.

٢) يخضع الفرد فى ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التى يقررها القانون فقط لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق فى مجتمع ديمقراطي.

٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠:

ليس فى هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أى حق فى القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

ديباجة دستور الجمهورية الخامسة
(٥ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٨)

يعلن الشعب الفرنسي رسميا تمسكه بحقوق الإنسان وبمبادئ السيادة الوطنية على النحو الذى حدده إعلان ١٧٨٩ وأكدته وأتمته ديباجة الدستور الصادر عام ١٩٤٦.

بموجب هذه المبادئ ومبدأ حرية الشعوب فى تقرير مصيرها فإن الجمهورية تمنح الأقاليم الواقعة فيما وراء البحار التى تفصح عن إرادتها الانضمام إليها، مؤسسات جديدة تقوم على المثل العليا المشتركة من الحرية والمساواة والأخوة، صممت بهدف تحقيق تطورها الديمقراطي.

ديباجة دستور الجمهورية الرابعة
(٢٧ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٤٦)

- غداة الانتصار الذى حققته الشعوب الحرة على الأنظمة التى سعت إلى استعباد البشرية وإهانتها، يعلن الشعب الفرنسى مجددا أن كل إنسان يملك حقوقا مقدسة وثابتة، دون تمييز بسبب الأصل أو الدين أو العقيدة، ويؤكد مرة أخرى رسميا على حقوق وحريات الإنسان والمواطن المنصوص عليها فى إعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ والمبادئ الأساسية المعترف بها فى قوانين الجمهورية.

- وفضلا عن ذلك يعلن مثلما هو على وجه الخصوص أمرا ضروريا لعصرنا المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية الواردة أدناه:

- يكفل القانون للمرأة فى جميع المجالات حقوقا متساوية مع حقوق الرجل.

- كل شخص يضطهد بسبب أفعاله فى سبيل الحرية له الحق فى اللجوء إلى أراضى الجمهورية.

- على كل شخص واجب أن يعمل وله الحق فى الحصول على عمل، ولا يجوز أن يضار أحد فى عمله أو وظيفته بسبب أصوله أو آرائه أو معتقداته.

- يجوز لكل شخص أن يدافع عن حقوقه ومصالحه من خلال العمل النقابى والانضمام إلى نقابة من اختياره.
- يمارس حق الإضراب فى إطار القوانين التى تنظمه.
- يشارك كل عامل من خلال وساطة ممثليه فى التحديد الجماعى لشروط العمل وكذلك فى إدارة المؤسسات.
- كل مال وكل مؤسسة لها أو تكتسب طابع الخدمة العامة القومية أو الاحتكار بحكم الواقع يجب أن يصبح ملكا للمجتمع.
- تهيئ الأمة للفرد وللأسرة الظروف اللازمة لتنميتها.
- تكفل الأمة للجميع ولا سيما الطفل والأم والعمال المسنين حماية الصحة والأمن المعيشى والراحة وأوقات الفراغ. ويكون لكل إنسان غير قادر على العمل بسبب سنه أو حالته البدنية أو العقلية أو وضعه الاقتصادى الحق فى الحصول من المجتمع على الوسائل الملائمة.
- تعلن الأمة التضامن والمساواة لكل الفرنسيين أمام الأعباء الناجمة عن الكوارث القومية.
- تكفل الأمة المساواة فى تحصيل الطفل والبالغ للتعليم والتدريب المهنى والثقافة ويكون التنظيم للتعليم العام المجانى والعلمانى على جميع المستويات واجبا على الدولة.
- الجمهورية الفرنسية المحافظة على تقاليدها تتبع قواعد القانون العام الدولي، ولن تشرع فى أى حرب لأغراض الغزو، ولن تستخدم قواتها أبدا ضد حرية أى شعب.

- مع مراعاة المعاملة بالمثل، فإن فرنسا توافق على تحديدات سيادتها واللازمة للتنظيم والدفاع عن السلم.

- تشكل فرنسا مع شعوب ما وراء البحر اتحادا يقوم على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات، دون تمييز بسبب العرق أو الدين.

- الاتحاد الفرنسى يتكون من الأمم والشعوب التى توافق على تجميع أو تنسيق مواردها وجهودها من أجل تنمية حضاراتها وزيادة رفاهيتها وكفالة أمنها.

- حفاظا منها على مهمتها التقليدية تهدف فرنسا إلى أن تقود الشعوب التى حملت مسئوليتها نحو الحرية فى أن تدير نفسها ذاتيا، وفى أن تسير شئونها الخاصة بطريقة ديمقراطية، وباستبعاد كل نظام استعمار قائم على التعسف، فإن فرنسا تكفل للجميع المساواة فى الوصول إلى المناصب العامة والممارسة الفردية أو الجماعية للحقوق والحريات التى تم إعلانها أو تأكيدها أعلاه.

الفصل الثالث

المؤسسات

المواطنة ليست بكيان أو ذات أو جوهر يمن به فى صورة منحة أبدية الدوام يستوجب الأمر الحفاظ عليه ونقله من السابقين إلى اللاحقين. هى بنيان تاريخي. ما سيق من تعريفات لها لا تتقاطع فهى نتاج صدامات وتوافقات بين مدركات متنوعة بين جماعات اجتماعية متباينة وفقا لعلاقات القوى التى تنشأ بينهما.

تطور التعريف عبر الأزمان ومازال على تقدمه، واتخذ أشكالا تختلف من بلد لآخر، كما أن ذات المبادئ المعلنة قد طبقت بطرق اختلفت باختلاف التقاليد التاريخية الخاصة بكل بلد. رأينا من قبل كيف أن مدرك المواطن "بالطريقة الإنجليزية لم يكن هو ذاته المدرك" على الطريقة الفرنسية. من هنا فقد كان من الممكن القيام بتحليل من ذات النوعية فى كل واحدة من البلدان الديمقراطية.

والحقيقة أن المواطنة لا تستطيع تنظيم المجتمع إلا إذا تجسدت فى قواعد قانونية وبشكل أعم فى مجموعة من المؤسسات والممارسات الاجتماعية. ويمكننا القول إن المواطنة تصبح صورية وشكلية إذا لم تتم ترجمتها فى صورة مؤسسات تنظم الحياة المشتركة بشكل حقيقى ملموس.

لهذا السبب استمر تقدم هذه المؤسسات. غير أنه يمكننا القول إن هـذا التقدم وهذا التنوع لم يحولا دون وجود قاسم مشترك للمواطنة الحديثة وهـو نزعتها وميلها للعمومية.

الدعوة الكونية:

بدأ مع ظهور هيوم ***Hume*** نقد "المدينة القديمة" التى كانت ترتكز على التمييز بين الأحرار والعبيد وبالتالى تستبعد الأغلبية العظمـى مـن أفـراد الشعب من ممارسة الديمقراطية. ووضعت بعد ذلـك المجتمعـات الحديثـة تدريجيا فى المؤسسات دعوتها الكونية للمواطنة.

معنى التصويت:

نظرا لكون الحق فى التصويت أداة مميزة ورمز سيادة المواطنين فى آن واحد، فإن تاريخ التعميم التدريجى لحق التصويت كاشف لمعنى المواطنة الحديثة. الواقع أن الانتخاب بالنسبة للمواطنين هو سبيلهم لاختيار ممثـليهم ولتنظيم الحياة السياسية مع وضع جزاء للفعل الذى يأتونه، يوصـل تكـرار الانتخابات الحاكمين الذين يخضعون بشكل منتظم لتصويت النـاخبين إلـى التوقع المسبق لردود أفعال المحكومين.

وتساهم الانتخابات فى حل الصراعات والـصدامات بـين المجموعـات الاجتماعية بتنظيم القواعد المشتركة والمناقشات والتوافقات بدلا من حلها بالعنف.

والحقيقة إنه ليس من وظائف التصويت الديمقراطى فقط اختيار القادة ومنح الناخبين فرصة إعلان ثقتهم أو انعدامها فى السياسة التـــى انتهجوهـــا وتنظيم الصلات بين المجتمع والسلطة. فهو أيضا رمز المقدس الجديد، رمز المجتمع السياسى نفسه الذى يضمن الروابط الاجتماعيـــة ويرسَـــم مـــصير الجماعة. على جانب آخر من إقرار الرابط الاجتماعي، نجد أن التـــصويت يوضح بشكل محسوس وجود مساحة سياسية مجردة، بها على عكـــس كـــل تجربة اجتماعية حقيقية ومرئية، كل مواطن مساو للآخر. بترجمـــة حقيقـــة مقولة: "صوت لكل إنسان" إلى أفعال تؤسس الانتخابات مـــن جديـــد لفكـــرة المساواة الشكلية للمواطنة وتضفى الشرعية على النظام السياسي.

ويرتبط الانتخاب العام بالسمتين الكبـــيـــريـــن اللتين تشكلان ركيـــزة نوعية المجتمعات الحديثة، وهما: تطلعها إلى تأسيسها الذاتى، وفردانيتهـــا. فالمجتمع لم يعد ينظر إليه باعتباره عطية أو طبيعة منشؤها مشروع ربـــانى أو طبيعى تنظمه قواعد تشغيل ومواصفات مفروضة بأحكام خارجـــة عـــن نطاقه. المجتمع نسق ينشئ ويكون نفسه باشتغال البشر على أنفسهم. وهو من ناحية أخرى يتكون من مجموعة أفراد ولا يشكل هيئة. حين يكـــون هنـــاك انتخاب تقوم هذه المجموعة من الأفراد المنعزلين عن بعضهم بعضًا بتكوين ما يبدو لمدة قصيرة وبشكل رمزى "جماعة المواطنين" التى تعـــد مـــصدر الشرعية السياسية.

ويمكننا بذلك القول بأن الانتخاب العام هو سر من أســـرار مـــساواة المواطنين وبالتالى تشكل ممارسة الانتخـــاب لحظـــة تأخـــذ فيهـــا جماعـــة المواطنين شكلا محسوسا.

ويدرك هذا المعنى جيدا من حُرِم منه. كانت المادة الأولى من دستور الولايات المتحدة الأمريكية قد أعطت للمواطن الأسود ثلاثة أخماس الوزن الانتخابى للرجل الأبيض. وقد نجح البيض فى استبعاد السود من الممارسة الانتخابية طيلة قرن كامل بعد الإعلان الرسمى لإلغاء العبودية. وهذا يعنى أن الحق فى التصويت ليس فى حد ذاته أمرا يمكن إهماله، حتى وإن لم يكن بالطبع كافيا لحل مشاكل الحياة المشتركة. عبر كاتبا بيان مطالبة "القوة السوداء" "ستوكولى كارمايكل "*Stokely Carmichael*" و"شارل ف. هاميلتون" "*Charles V. Hamilton*"عن ذلك ببلاغة فائقة عام ١٩٦٧ فى قولهما: "للتسجيل ذاته فى السجلات الانتخابية آثار عدة. فتوسيع مشاركة القاعدة يشكل بداية التحديث السياسي. كما أن له نتيجة أخرى يعرفها الوجوديون؛ فهو يمنح "الإحساس بالوجود". فالأسود الذى يذهب لتسجيل نفسه يقول "لا" للأبيض، يقول له: "كنت قد قررت عدم استطاعتى التصويت وكنت قد حددت لى مكانا على البقاء فيه، أعقتنى وأنا أقول "لا" لما وضعته من معوقات وبذا أنا أتجاوز كل الحدود التى فرضتها علي. أقول لك "لا" وأصيغ لنفسى وجودا أفضل. أنا أقاوم من يعيقني". هذه هى نتيجة التصرف والسلوك الأول.

ويبدأ الأسود فى الحياة، يبدأ الإحساس بوجوده الخاص بقوله "لا" لمن يقهره. غير أن هذا بالطبع لا يكفي. فما إن يتحرر الأسود من قرون الخوف وما إن يكتسب الرغبة فى المقاومة يكون عليه أن يقرر الشكل الأفضل لاستعمال بطاقة التصويت.

أرانا التلفاز في أثناء إجراء أول انتخابات حرة فى جنوب أفريقيا حال تخلصه من التمييز العنصرى السعادة الغامرة التى كان عليها السود وهم

يملكون للمرة الأولى حق التصويت الحر المساوى للآخرين. يزخر التصويت بمعان كثيرة، إلا أنه بالطبع لا يكفى وحده لحل مشاكل الحياة المشتركة.

فالتصويت باحترامه طقوسا بعينها يظهر الانتماء إلى جماعة سياسية قومية. والحقيقة أنه فى كل مرة يطرح فيها على الشعب السؤال عما يميز الوطنى عن الأجنبى يكون حق التصويت أول ما يتبادر إلى الأذهان حتى قبل انتخاب الشخص نفسه أو شغله لوظيفة عامة أو تأديته للخدمة العسكرية، من هنا نفهم سر الحمية والمناقشات الجادة التى يثيرها اقتراح منح حق التصويت للأجانب.

أوضح المؤرخون فى فرنسا بدراستهم لتطور الإجراءات المحسوسة للتصويت فى القرن التاسع عشر أن الطابع المقدس لعملية التصويت قد تزايد. تحول التصويت تدريجيا إلى احتفالية لها إيقاعاتها وطقوسها تحتذى بشكل ضمنى بالاحتفاليات الدينية. وقد انتهى هذا التطور بصدور قانون ١٩١٣ الذى أوجب وجود معزل ومظروف وصندوق اقتراع.

اعتبارا من ذلك التوقيت كان التصويت يتم فى مبنى الجمهورية (مقر العمودية، مدرسة) وليس فى منزل العمدة الخاص. وكان على الناخب أن يقف فى المعزل خلف ساتر رأينا فى هيئته شكلا من "كرسى الاعتراف العلمانى والإجباري"، وأن يضع بطاقة التصويت فى مظروف. كان صندوق التصويت يتوسط المقر الانتخابى مثله مثل المذبح أو الهيكل وسط الكنيسة. هذا التقدم يفصح عن معنى المواطنة، الذى يتلخص فى كونه "مبدأ تعبير انتخابى يعد الفرد فيه الوحدة الوحيدة وثيقة الصلة بالأمر دونا عن كل

الوحدات الأخرى"[١] ونعاود هنا رؤية نقد الطابع الشكلى والصورى للمواطنة الفردية ولكن بشكل أكثر حداثة: "يرمز المعزل الذى يوضع فى قاعة مدرسة أو مقر عمودية إلى كل سبل الخداع والخيانة التى يمكن للفرد انتهاجها حيال الجماعات التى ينتمى إليها".[٢]

التوسع فى حق التصويت:

يرتكز المجتمع فى العصر الديمقراطى على مبدأ تضمين كونى بالقوة: المواطنة فى مبدئها وأساسها مفتوحة لكل الأفـــراد ومتجــاورة لاختلافـــاتهم التاريخية والاجتماعية والبيولوجية. يذهب النظام السياسى فـــى طموحاتــه وتبريراته باسم القيم الحديثة إلى ضرورة ضم الشعوب بواسطة المواطنة مع تجاوز اختلافاتهم وتنويعاتهم الملموسة وإعلاء ذواتهم.

بالنظر إلى الأفكار المسبقة المعادية لليهود الثابتة منـــذ قـــرون عنـــد الشعب نتأمل بإعجاب بالغ كيف أن الثـــوار قـــد اقتنعـــوا بقيمـــة مبـــادئهم واستطاعوا انطلاقا من هذه القناعات فى سبتمبر/ أيلول ١٧٩١ منح اليهـــود الحق فى مواطنة كاملة.

قال صان مارتان *San Martin* لدى إعلان استقلال بيرو عن السيطرة الإسبانية عام ١٨٢١: "لن نمنح بعد ذلك لقب "هنود" أو "أهليـــون" للـــسكان

---

(١) الآن جاريجو *Alain Garrigou* "سر المعزل" *"Le secret de l'isoloir"*، "وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية"

(٢) جان بول سارتر *jean-Paul Sartre* أورد جاريجو ذكره فى ذات المرجع ص ٤٥.

الأصليين؛ فهم أبناء ومواطنو بيرو الذين سنطلق عليهم "البيرويين" أو "سكان بيرو".

أيا ما كانت نهاية القصة فإن صان مارتان *San Martin* لم يكن بوسعه إعلان استقلال أمة بيرو بدون أن يقر في ذات الوقت النزعة الكونية للمواطنة حتى تجاه "الأهليين" و"السكان الأصليين".

يبقى القول إن هذا المبدأ قد تم تطبيقه بطرق متباينة، نشأت جماعة المواطنين تاريخيا في فرنسا في هيئة جماعة من الملاك وأرباب الأسر الذين كانوا ينظر لهم وحدهم ودون غيرهم باعتبارهم مستقلين ذاتيا وقادرين على تحمل المسئولية، أي "بشر" بالمعنى الكامل للكلمة. بعد إعلانهم عالمية بل كونية المواطن أدخل الثوار الفرنسيون تمييزا بين المواطنة الممنوحة للكل والممارسة السياسية للمواطنة المخصصة للبعض فقط.

منح دستور ١٧٩١ حق المواطنة لنحو أربعة ونصف مليون شخص في وقت كان في فرنسا نحو ستة ملايين نسمة يجاوزون الخامسة والعشرين من العمر. خضع حق التصويت لشروط متنوعة نذكر منها أن يكون الفرد قد ولد فرنسيا أو تجنس بالجنسية الفرنسية وأن يكون قد أتم الخامسة والعشرين ومقيما في مدينة أو مقاطعة لمدة عام على الأقل.

شروط أخرى تضاف للشروط السابقة وهو أن يسدد في مكان ما من المملكة مبلغا يوازي أجر ثلاثة أيام عمل كنوع من المساهمة المباشرة، وألا يكون قائما بالخدمة لأحد لقاء أجر وأن يكون مقيدا في البلدية التابع لها محل إقامته في دور الحرس الوطني وأن يكون قد أدى اليمين المدني.

نص الدستور بالإضافة إلى ما سبق وجوب استبعاد الأشخاص محل الاتهام وأولئك الذين أشهروا إفلاسهم أو تعثروا فى السداد وحرمانهم آليا من حقوقهم المدنية.

من هنا يمكن القول إن الثوار الأوائل قد صاغوا مفهوم "المواطنين النشطين" الفاعلين الذى يستبعد من الممارسة الكاملة للمواطنة – وبالتالى من حق التصويت – الأطفال وغير العقلاء والفقراء وغير المستقرين (الخدم والرحل والمشردين) والنساء والأجانب والعبيد (وبالتالى السود أبناء منطقة الأنتيل الفرنسية) كل هؤلاء "المواطنين السلبيين" تم تصنيفهم فى مرتبة "أقل من مرتبة البشر" شكّل التضمين التدريجى لهذه الفئات المختلفة فى جماعة المواطنين اختبارا، ذلك أن النظام الاجتماعى الذى ينظر إليه كشيء طبيعى وبالتالى عادى يظهر فى كل حالة وبطرق مختلفة متناقضا مع طموح التضمين الكوني.

والحق أن امتداد حق التصويت لم يتم الوصول إليه إلا بعد مطالبات الجموع المعنية. فقد اكتسب التصويت الكونى الذكورى بعد ثورات ١٨٤٨ وحصلت النساء على حقوق سياسية مساوية لحقوق الرجال فى فرنسا عام ١٩٤٤ بفضل الجنرال ديجول وذلك بعد معركة التحرر النسائي.

يبقى أمر أساسي؛ فالحق فى التصويت والاقتراع وإن لم يمنح بشكل فورى للجميع فالمبدأ الذى يؤسس له يحوى نزعة للكونية. فى فرنسا واستنادا لحجج ذات نزعة كونية. حصل العمال والفلاحون عام ١٩٤٨ والنساء عام ١٩٤٤ والشباب بصحبة من تم تجنيسهم حديثا عام ١٩٧٤ على حق التصويت أى الحق فى الممارسة الكاملة للمواطنة. باسم ذات النزعة الكونية

طالب ساكنو البلدان المستعمرة بحقوق المواطنة التى كان المستعمرون يقرونها مع الاحتفاظ بها لأنفسهم. ويظهر هذا التوسع معنى المواطنة فى الديمقراطية الحديثة. ويمكننا هنا القول إنه حتى وإن كان على أرض الواقع فى الأمم الديمقراطية النشاط المدنى الوحيد الذى يمارسه أغلب المواطنين هو قيامهم بواجبهم الانتخابى (البعض يمتنع أو يحجم عن تسجيل نفسه على القوائم الانتخابية) حتى ولو كان هناك محترفو سياسة يضمنون فى الأحداث إدارة الشأن العام فإن كل الأفراد لديهم ميل أو نزعة لأن يصبحوا مواطنين ويشاركوا فى الحياة السياسية باعتبارهم منتخبين أو مرشحين تم انتخابهم.

واليوم يتم عن طيب خاطر التفكير فى المواطنة باعتبارها مبدأ استبعاد من هم ليسوا بمواطنين، وهو عرض للأزمة التى تمر بها فكرة المواطنة بدلا من التفكير بمصطلحات ديالكتيكية الشمول والاستبعاد. صحيح أن كل منظمة، سياسية كانت أو غير ذلك تشمل وتضم من حيث التعريف البعض وتستبعد البعض الآخر. والدولة الديمقراطية ليست بمستثناة من هذه القاعدة. فهى مؤسسة على مبدأ شمول وضم المواطنين واستبعاد غير المواطنين من الممارسات السياسية.

فهى تضم المجموعة الأولى مع ضمان مشاركتهم العادلة فى الحياة السياسية من خلال المواطنة وتستبعد المجموعة الثانية من الممارسات المرتبطة بشكل مباشر بالمواطنة التى يتمتعون بها فى مجتمع آخر.

من الناحية القانونية لكل فرد الحق فى جنسية (المادة ١٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨) وفى جميع الحقوق المدنية

المرتبطة بها. ولكن ما يميز المواطنة الحديثة بالمقارنة بالمنظمات السياسية المؤسسة على مبادئ دينية، سلالية أو إثنية هو الانفتاح الممكن.

ونظرا لكون جماعة المواطنين معرّفة بصيغ قانونية وسياسية فلديها نزعة للانفتاح على كل أولئك الذين لديهم قابلية للمشاركة فى الحياة السياسية أيا ما كانت مواصفاتهم الخاصة. والمواطن طبقا للتعريف المتداول عنه فرد تصورى مجرد، لا يتسم بمواصفات أو سمات خاصة أقل أو أكثر من خصائصه الحقيقية المحسوسة. من هنا يمكن القول إن الأفراد الحقيقيين لديهم إذن نزعة لأن يصبحوا مواطنين.

يتسم المجتمع المؤسس على المواطنة، من حيث التعريف، بانفتاح على الأجانب أكبر من أشكال التنظيم السياسى الأخرى. يمكن اكتساب الجنسية الفرنسية أو السويسرية أو الألمانية بالتجنس حتى لو كانت المتطلبات المفروضة على طالبها، فى كل حالة مختلفة. من حيث التعريف تستبعد المجتمعات الثيوقراطية الأفراد الذين لا يعتنقون دين الدولة وترتكز المجموعات التاريخية التى لم تتكون ككتل سياسية مستقلة على الانتماء المرتبط بالمولد.

يمكن على سبيل المثال الانتماء لشعب كورسيكا غير أنه بالميلاد لا يمكن أن يصبح الشخص كورسيكيا. أما إذا أصبحت جزيرة كورسيكا أمة ذات سيادة وبمقراطية فلن يمكنها عدم التحسب بطرق قانونية وإدارية يستطيع بواسطتها بعض الأفراد اكتساب الجنسية.

جعل الحاخامات الربانيون من الصعب الانتساب إلى الشعب اليهودى كما تعرفه التقاليد الدينية. غير أن دولة إسرائيل، رغم كونها قد أسست لتجمع

الشعب اليهودى المشرد قد قبلت كمواطنين إسرائيليين عددا كبيرا من الأفراد لم تعترف المحاكم الحاخامية الربانية بهم كيهود. أكثر من ٢٠% من الشعب الإسرائيلى ليسوا يهودا بالمعنى الذى تقصده التقاليد الربانية (عرب، ومسيحيون، ودروز، ويهود طبقا لمعايير الحاخامات الليبراليين غير المتقبلة من الحاخامية الإسرائيلية... إلخ).

هذا الانفتاح المحتمل لا يعنى أنه موجود بالفعل. فالمواطنة يمكن بالفعل الوصول إليها وفقا لأنماط متغيرة طبقا للأماكن والأزمنة ولمصلحة كل أمة كما يتراءى لحكامها والآراء العامة. وهذا ما تشى به حقوق الجنسية. غير أن كل دولة قومية ديمقراطية تتطلع إلى أن يرى الأجنبى أنه يعترف له بحق الدخول فى الجماعة السياسية إذا ما احترم عددا من الشروط التى يحددها القانون. ومعلوم أن للقانون بعدا يتسم بالعمومية.

هذه الشروط تختلف من بلد إلى آخر والحق فى جنسية الولايات المتحدة الأمريكية مثله مثل الحق فى جنسيات معظم أمم الهجرة الكبرى غير الأوروبية يطبق حق الأرض البسيط، كل فرد يولد على الأرض الأمريكية يكتسب الجنسية الأمريكية بمجرد الميلاد، والتجنس هناك يسير.

أما التشريع الفرنسى فيطبق "حق الأرض" بشروط:

من حق الذين ولدوا بفرنسا لأبوين أجنبيين الحصول على الجنسية الفرنسية لدى بلوغهم سن الرشد شريطة أن يكونوا قد أقاموا بفرنسا خلال الخمس سنوات السابقة على بلوغهم الحادية والعشرين من العمر. (المادة ٤٤ من قانون الجنسية) وقد تبنت أغلب الدول الأوروبية الأخرى التى تحولت

منذ الستينيات إلى بلدان هجرة إجراءات مماثلة مع تعديل حقوق الحصول على الجنسية خلال الثمانينيات.

أما ألمانيا وسويسرا فقد ظلتا لفترة طويلة ترفضان طلب اكتساب الجنسية لمجرد الميلاد في أراضيهما. غير أن ألمانيا أدخلت في مايو/ آيار ١٩٩٩ أشكالا مشروطة من "حق الأرض". كما يسرت سويسرا اعتبارا من ١٩٩٢ تجنس الأجانب من الشباب الذين ولدوا على أراضيها والتحقوا بمدارسها.

الحقيقة أنه في البلدان الديمقراطية يمنح الأجانب الذين أتموا دراستهم بمدارسها أي خالطوا حياتها الاجتماعية، تسهيلات في الحصول على الجنسية وذات الأمر لمن تزوج بأحد من رعاياها. وتتاح إمكانية التجنس لمن أقام بعض الوقت على أراضيها ومن يمتلك القدر الأساسي من أدوات الثقافة السياسية المشتركة.

إذا كان الحق في الحصول على الجنسية في أساسه متاحا فهذا لا يعني أنها تمنح بغير شروط لجميع الأشخاص الموجودين على أراضي البلاد.

فهذا يعد خلطا بين العام والكوني ويلغي التمييز بين رعايا البلد والأجانب، بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني على أرض الواقع ويعيد طرح أساس فكرة جماعة المواطنين لب الشرعية السياسية. (راجع: الفصل الخامس)

المواطنون والأجانب:

مواطنو الأمة الديمقراطية وحدهم الذين يحظون بجميع الحقوق السياسية. غير أن كل الأجانب الذين يوجدون بشكل قانوني ولا يعدوا

مواطنين أى غير متمتعين بالحقوق السياسية اللصيقة بالمواطنة يحصلون حاليا – تطبيقا لتشريعات متدرجة تم عملها منذ الحرب العالمية الثانية – على ذات الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية التى يتمتع بها رعايا البلد. ويعد ذلك البعد الكونى الثانى للمواطنة الحديثة.

يتمتع الأجانب بجميع الحريات الفردية أو الحقوق المدنية. فلهم حرية التنقل والزواج ولهم كذلك الحق فى اعتبارهم غير مذنبين إذا ما استوقفتهم الشرطة وقدموا للعدالة وأن يكون هناك محامٍ يتولى الدفاع عنهم... إلخ.

وتلحق بحقوقهم المدنية حقوق اقتصادية واجتماعية. كانت إجراءات الحماية الاجتماعية فيما سبق مقصورة على رعايا البلاد. ففى فرنسا على سبيل المثال اقتصر تطبيق القوانين الاجتماعية التى صدرت خلال الجمهورية الثالثة والخاصة بحوادث العمل (١٨٩٨) والشيخوخة والعوز (١٩٠٥) على الفرنسيين دون غيرهم.

كان القانون الصادر عام ١٨٨٤ والخاص بالنقابات يستبعد الأجانب من السلطات القيادية، كما كانت قوانين المحاكم العمالية تحرمهم من المشاركة فى انتخابات نواب العمال ووكلائهم. منذ نهاية الحرب العالمية بدأ الوضع القانونى الخاص بالأجانب فى أوروبا يتماثل تدريجيا مع الوضع القانونى الخاص برعايا الدول فيما يتعلق بالرواتب والحق فى العمل والحماية الاجتماعية. مجمل التشريعات الخاصة بالحقوق الاجتماعية للأجانب أقر بواسطة التشريع الأوروبى خلال الستينيات، وبالتالى تدين محكمة العدل الأوروبية باسم الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان كل دولة لا تتفق

ممارساتها ومبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية بـين الجميع، رعايا الدولة والأجانب الموجودين بها بشكل قانونى سليم.

ترتكز التشريعات المقرة بالمساواة فى الحقوق المدنيـة والاقتـصادية والاجتماعية على الفكرة الأساسية والكونية القائلة بأنه قبـل وبعـد حقـوق المواطن الناشئة عن مشاركته فى تنظيم سياسى بعينه هناك حقوق للإنـسان بوصفه إنسانا. وبالتالى يصعب حرمان الأجنبى منها فهو ليس على المستوى الإنسانى بأقل مرتبة من رعايا الدولة. من هنا فإن احترام حقـوق الأجنبـى بوصفه إنسانا يعد بطريقة ما إعادة تأكيد على القيم التى تمحـورت جولهـا الديمقراطيات الحديثة، حتى وإن كانت هذه الأخيرة تخاطر دوما بمخالفـة هـذه القيم التى تـدعى الانبثاق عنها وحتى إن كانت كثيرا ما تفعل ذلك.

وحقوق المواطن لا تلتبس مع حقوق الإنسان غير أنـه بـدون هـذه الأخيرة من غير الممكن أن يكون هناك فعليا حقوق للمواطن.

أتكون التتمة الطبيعية لهذه القصة أن تمنح الجنسية من الآن فـصاعدا لكل الأفراد المقيمين على أرض الدولة، أيا ما كانت جنـسياتهم الأصـلية؟ أتكون "مواطنة – الإقامة" تتويجا لقصة امتداد حق التصويت العام وتوسعه؟ سنناقش الأمر باستفاضة فى الفصل الأخير. لنلاحظ أيضا أن بعض علمـاء البيئة الأمريكيين الذين يتخذون كمرجعية لهم نظريات "البيئة العميقة" "*deep ecology*" يقترحون من منطلق النزعة العالمية والكونية للمواطنة الحديثة، أن يمنح حق التصويت للأطفال والمرضى العقليين ولا يستبعد الحيوانات والنباتات نظـرا لكونهما هما أيضًا خاضعين للقرارات السياسية وبالتالى تتوجب مـساهمتهما فى اختيار الحاكمين.

تنظيم النقاش:

لن يكون لإعلان سيادة المواطن معنى إذا لم تتم ترجمتها فى مؤسسات سياسية تكوّن المواطنين وتنظم النقاش بينهم. ويبين تعدد الأشكال الحقيقية التى يجرى بها هذا النقاش أن الحلول المقترحة للتوفيق بين حقوق "الفرد – المواطن" ومتطلبات التنظيم الجمعى ليست ملائمة للجميع ولا ملائمة لكل الأزمان.

المدرسة:

يعد التعليم فى كل الحالات أساس المشروع الديمقراطي، من هنا وجب أن تتيسر للمواطنين السبل الضرورية لممارسة حقوقهم بشكل حقيقى ملموس، وهذا ما يؤسس لإيديولوجية المدرسة ودورها فى مجتمع المواطنين. فعليها أن تمنح الجميع القدرات الضرورية للمشاركة بشكل واقعى فى الحياة العامة.

والمدرسة سواء كانت منظمة من قبل الدولة بشكل مباشر أو مراقبة منها، هى بلا شك النموذج الأمثل لمؤسسة المواطنة. ففى الديمقراطية اليونانية القديمة وضع غياب المدرسة الأهلية حدودا للمشاركة السياسية الحقيقية أمام المواطنين الأثرياء، من هنا يمكن القول إن فكرة قدرة كل مواطن على ممارسة حقوقه بشكل حقيقى ملموس مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديمقراطية الحديثة.

بدءا من الثورة أصبح اللفظ الذى يطلق على معلمى المدارس الابتدائية "*regents*" أى "أوصياء" وإنما "*instituteurs*" أى "معلمين مؤسسين" ذلك أن مهمتهم أضحت تأسيس "الأمة" بالمعنى الذى تشير إليه المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، مصدر وأصل الشرعية السياسية.

والمدرسة فى فرنسا هي- وبشكل أكثر مباشرة من غيرها من الدول- مدرسة المواطن.

اهتم "الجمهوريون" اهتماما حقيقيا بالمدرسة. وينطبق ذلك على ساسة ثمانينيات القرن الثامن عشر فى فرنسا الذين سارعوا بالتأسيس لنظام تعليمي. من هنا فقد عُدت مدرسة "جول فيري" "*Jules Ferry*" أداة سياسية فى خدمة تأسيس الجمهورية.

بالتأسيس للمدرسة الأهلية ابتغى جمهوريو ١٨٨٠ تنصيب أنفسهم أبناء للثورة وورثة لفلسفة القرن الثامن عشر. لم تكن المصلحة العامة وفقا لتصور "روسو" "*Rousseau*" تختلط بمجمل المصالح الخاصة. وبالتالى كان ينبغى اقتلاع الفرد من صفاته الخاصة وتحويله إلى مواطن مجرد يجسد ويلخص المصلحة العامة. من هنا جاء هذا التنظيم المتفرد والمركزى لنظام التعليم الذى يطلق عليه "النظام اليعقوبي". كان على المدرسة تحويل أعضاء الجماعات المنغلقة على نفسها ذات المواصفات الخاصة إلى مواطنين حتى تتسنى لهم المشاركة فى عالمية وكونية المواطنة القومية.

يفسر هذا انتماء المدرسة فى فرنسا بشكل كامل للمجال العام، مما يعطى معنى للقيمة الرمزية الممنوحة لمبدأ العلمانية ويفسر حدة الصدامات الناشئة عن تطبيق المبدأ. غير أننا نجد خلافات وصراعات على ذات الدرجة من الحدة فى إسرائيل على سبيل المثال لأن هناك- كما يحدث عندنا- تعريف المواطنة ذاته هو رهان تنظيم المدرسة. ركز "دوركهايم" "*Durkheim*" بوصفه هو نفسه عالم اجتماع جمهورى على "الأهمية الجوهرية

التى تعزى للمدرسة فى التشكيل والتكوين المعنوى للبلاد". وتستمر مداخل التقليد الجمهورى اليوم فى الإبقاء على هذه المكانة للمدرسة.

كانت الجمهورية ترمى لتحرير الشعب باسم المساواة بين جميع المواطنين مع ضمان تقدم وترقى أفضلهم. تقديم خدمة التعليم للجميع هو منح فرص متساوية للترقى لمواطنى المستقبل وبالتالى بالإضافة إلى الجهل إزالة المصادر الأساسية للبؤس والظلم وصراع الطبقات.

على عاتق المدرسة كانت تقع مهام محددة منها ضمان ترقى الأكثر استحقاقا من أبناء الشعب وبعبارة أكثر حداثة مقاومة الظلم والسماح بالحراك الاجتماعى مع إتاحة تساوى الفرص. ندرك من هنا الدور الأساسى على المستويين الحقيقى والرمزى للمنح التى تسمح للأطفال الأكثر موهبة أيا ما كانت أصولهم الاجتماعية لمعرفة الترقى والتقدم اللذين تضفى هذه المنح عليهما الشرعية.

وينبغى هنا التأكيد على أن للمدرسة وظيفتين أساسيتين؛ فهى من ناحية تقدم لغة وثقافة وإيديولوجية قومية وذاكرة تاريخية مشتركة فى محتوى التعليم. فمن يتم إلحاقهم بذات المدرسة يتقاسمون ليس اللغة فقط ولكن مجموعة من المعارف والمرجعيات المعلنة والمسكوت عنها. ومن ناحية أخرى وبشكل ربما أعمق تشكل المدرسة مساحة خيالية لصورة المجتمع السياسى ذاته. فى المدرسة يعامل التلاميذ أيا ما كانت أصولهم التاريخية وانتماءاتهم للكنيسة وأصولهم الاجتماعية، على قدم سواء. فالمدرسة مكان بالمعنيين المادى والمجرد للكلمة، تم إنشاؤه ضد عدم التساوى والمظالم ليقاوم حركات المجتمع المدني. من هنا يمكن القول بأن نظام المدرسة مماثل

لنظام المواطنة، فهو على شاكلته غير شخصانى وصوري. على تجريد المجتمع المدرسى تكوين الطفل وتهيئته لفهم تجريد المجتمع السياسى واستيعابه.

المؤسسات السياسية:

أسست الديمقراطيات أنساقا قريبة بمبادئها من الشرعية وان كانت شديدة التنوع فى الربط والتقريب بين السلطات وطرق تنظيم التمثيل. والحق أنه لا توجد صيغة تفرض نفسها بذاتها بعيدا عن تاريخ المجتمع الوطني. ويأخذ تطبيق مبدأ المواطنة، فى كل حالة أشكالا محسوسة خاصة نذكر منها: الأحزاب السياسية، أنماط وطرق الاقتراع والتقاليد البرلمانية. من هنا فالعلاقات بين الدولة المركزية والسلطات المحلية تكون فى كل مرة متفردة. سبب ذلك أن الحداثة السياسية قد أعادت تفسير المؤسسات القديمة. وظهور المواطن "على النسق الفرنسي" إلى الوجود لا يرجع فقط للفصم الثورى ولكن لتاريخ الحكم الملكى المطلق أيضا وإلى تركيز السلطات والتكون القديم لمؤسسات الدولة على يد الملك. وأكثر الثورات راديكالية كما بين "توكفيل" "*Toequeville*" فى توضيحه للاستمرارية الاجتماعية من النظام القديم إلى الثورة، لا تبدأ أبدا من الصفر. ويجدر هنا تبيان أن تاريخ كل أمة وتاريخ كل من المركزية السياسية والتأثيرات السياسية والفكرية تجعل كل ديمقراطية متفردة.[1]

---

(١) هوج بورتللى "*Hugues Portelli*" "النظم السياسية الأوروبية" "*Les regimes politiques europeens*" باريس، كتاب الجيب *Livre de poche* ١٩٩٤.

إذا ما قصرنا القول على الديمقراطيات الأوروبية فقط لوجدنا أنها كلها أنظمة برلمانية، تكون فيها الحكومة مسئولة أمام مجلس النـــواب المنتخـــب بالاقتراع العام.

غير أن أشكال النظم البرلمانية تختلف وتتنوع، والشكل الغالب منهـــا هو الواحدي، وفيه لا يحوز الحاكم إلا منصبا ذا تأثير وسلطة معنوية وهـــو الحال فى إيطاليا وبلجيكا وإسبانيا وألمانيا. والنظام البرلمـــانى فـــى فرنـــسا الجمهورية الخامسة نظام ثنائى أو ثنوى يحظى بسلطة حقيقية. ويُشاهَدُ فـــى جميع البلدان اتجاه متنام نحو أحادية التشريع أى نحو تبنى نظام سياسى ذى مجلس تمثيلى واحد، ذلك أن دور المجلس الثانى لا يتوقف عن التراجع. غير أن هذا لا ينطبق على ألمانيا فنظامها فيدرالى يمثل فيـــه المجلـــس الثـــانى "البوندسرات" ***Bundesrat*** المقاطعات ***Les Lander***. وفى فرنسا، يحتفظ مجلس الشيوخ المنتخب من قبل ممثلى التجمعات المحلية بسلطة التوقيف والتقييـــد. والحقيقة أن كل محاولات إلغائه أو إجراء إصلاح جذرى به قد باءت بالفشل، وكثيرا ما تمت الإشارة إلى التردد والإحجام التقليديين من قبل البريطـــانيين أمام فكرة تنظيم استفتاء. وهذا ما يحدث دوما عكسه فى سويـــسرا وألمانيـــا حيث تم تنظيم نحو ستة وعشرين استفتاء منذ عام ١٩٧٤ وفى الدنمارك التى أخضعت فيها المعاهدات المبرمة مع أوروبا أكثر من مرة للاستفتاء، الجدير بالذكر أن دور المحاكم الدستورية وايذا يختلف إن كانت إســـبانيا وإيطاليـــا والبرتغال قد تأثرت كلها بنموذج محكمة "كارلسروه" ***"Karlsruhe"***. وسنجد إيضاحا لهذا التنوع فى جدول المؤسسات السياسية فـــى الـــدول الأوروبيـــة الملحقة بهذا الفصل.

ويمكننا إجراء ذات التحليل فيما يتعلق بأنماط التصويت. ساد فى القرن التاسع عشر الاقتراع الأكثرى والأغلبى الذى يضمن الأغلبيـــات الـــساحقة، وكان القصد وقتئذ إعطاء أولوية لاختيار الحاكمين.

يرتبط اختيار التمثيل النسبى الذى يعبر بشكل أفضل عن تنـــوع آراء الناخبين وإن كان يواجه مخاطر تعسير عملية تشكيل حكومات مستقرة، بنمو وتطور الديمقراطية. باستثناء فرنسا والمملكة المتحدة أُدخل التمثيل النـــسبى فى البلدان الأوروبية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى بأشكال تطبيق متعددة. ويرجع تنبيه إلى عامل تنامى دور الأحزاب ومتطلب الدمقرطة. إلا أنه يمكن القول إن نمط الاقتراع هو فى ذات الوقت سبب ونتيجة لعدد ودور الأحزاب السياسية التى تنظم السباق للسلطة وتشكل المناقشات الجماعية. إذا ما نـــسينا أن الاقتراع الأكثرى ذا الجولة الواحدة ينظم الحياة السياسية بتنافس الحزبين الأساسيين، يصبح النسق البريطانى عسير الفهم. من وجهة النظر هذه يعرف كل بلد أوروبى تقليدا خاصا.

لنأخذ مثالاً أخيرًا على التنوع الأوروبى العلاقة بين السلطة المركزية والسلطات المحلية. تسود أوروبا نماذج ثلاثة توصـــف بكونهـــا "النمـــوذج الفرنسي" و"النموذج الألماني" و"النموذج البريطاني". وفقا للأول الذى يطبـــق أيضا فى بلجيكا والأراضى الواطئة واللوكسمبرج ومع بعـــض التعـــديلات والتدرجات المهمة فى إسبانيا والبرتغال وإيطاليا تقـــسم أرض الدولـــة إلـــى دوائر إدارية ذات صلاحيات وتشريعات وقواعد متماثلة. يتمركـــز النظـــام وتخضع السلطات المحلية لوصاية الدولة كما تتصف المجموعـــات المحليـــة بالصغر والتعدد حتى إن "هوج بورتللي" ***"Hugues Portelli"*** يشير إليها بلفظة "التذرية" ***Atomisation*** (أكثر من ٣٦٠٠٠ كومونة فى فرنسا)

أسس النموذج الألمانى (ألمانيا – النمسا – سويسرا) نظاما فيدراليا. فى الأمم التى تشكلت مؤخرا تتمتع المقاطعات الألمانية والكانتونات السويسرية التى كانت موجودة قبل الدولة المركزية بالصلاحيات القانونية وقد انضمت بوضعها هذا إلى السلطة الفيدرالية بواسطة مجلس اللوردات. الواقع أن الحكومة المركزية لا تتمتع إلا بالسلطات التى منحت إياها صراحة وبالتالى فكل ما يمكن إنجازه على المستوى المحلى يبقى فى حيز ونطاق الحكومات المحلية. ويسمح تطبيق مبدأ الفرعية بالاحتفاظ بسلطة حقيقية حتى وإن فرض القانون الفيدرالى نفسه على قوانين المقاطعات الألمانية والكانتونات السويسرية.

فى تقاليد المملكة المتحدة المكونة من عدة "أمم" (إنجلترا وأسكتلندا وأيرلندا ومنطقة ويلز). والسلطات المحلية مكلفة بإعمال السياسات الحكومية ولديها صلاحيات واسعة تم تفويضها فيها فى مجالات التعليم والإسكان والحماية الاجتماعية ويمكن ملاحظة تقدم التنظيم الفرنسى بعد صدور قانون اللامركزية عام ١٩٨٢ وتقدم عكسى فى المملكة المتحدة حيث حددت السيدة تاتشر *Mrs. Thatcher* فى الثمانينيات الاستقلال المالى للسلطات المحلية. والحقيقة أن تنوع التنظيم فى البلدان المختلفة كبير. ويشهد بذلك عدد مستويات التنظيم المحلى (من واحد إلى خمسة).

تتضمن ألمانيا فى حد ذاتها أربعة أنماط مختلفة من الحكومات المحلية.

خلال السنوات الأخيرة لم تحاول بلدان الجنوب تقليص عدد الكاميونات على شاكلة ما فعلته بلدان الشمال.

كما رأينا من قبل، نشأت السياسة الحديثة من فكرة التمثيل. غير أن نزعتها الديمقراطية (أى امتدادها للجميع) أثار صدامات جديدة. والحقيقة أن

التوســع فــى الحقوق السياسية يمكن أن يتناقض مع فكرة التمثيل. فــالآخر لا يمكنه "تمثيلي" إذا كنت غير قابل للإحلال وكنت سيدا. الواقع أن الفردانية الديمقراطية تعيد مناقشة أساس تقاليد التمثيل نفسها. من هذا المنطلق نجد أن "الجمهورية – وهى نظام سياسى ينظمه مبدأ المواطنة – لا خلط بينها وبين الديمقراطية – التى تعد امتدادًا للمبادئ الجمهورية".

ويبدو أن المؤسسات البرلمانية التى نظمت تمثيــل المــواطنين تمــر بأزمة، الأمر الذى تشهد وتشير إليه شواهد عدة، منها الارتفاع المستمر فــى حالات الامتناع عن التصويت خلال الانتخابات خاصة بين الشباب وأولئــك الذين يقل حظهم من الشهادات العلمية والذين ينتمون إلى فئــات اجتماعيــة متواضعة ولا يشغلون وظائف ثابتة.

والانتخابات بالنسبة لغير المتمكنين سياسيا لا تشكل آلية حجب للعلاقة بين القوى الاجتماعية أو/ والسياسية.

ألا تساهم الآليات السياسية على هذا النحو فى "إعادة إنتاج" العلاقــات والصلات الاجتماعية؟ أليست بذلك عنصرا أساسيا فــى إخفــاء الــصلات الاجتماعية حتى وإن كانت تسمح فى ذات الوقت بالتعبير عنها؟[1]

جدد الساسة المحدثون على هذا النحو التفكير النقدى لهذه الحالة مــن الضغط والتوتر التى تم تحليلها منذ عــام ١٧٨٩ وحملهــا بــشكل خــاص المفكرون الماركسيون بين مــساواة المــواطن المعلنــة وحقيقــة المظــالم الاجتماعية. وفقا لرؤيتهم هناك كثير من المواطنين الــذين يعــدون ثقافيــا واجتماعيا متواضعين ومسودين فى علاقــة "القــوى الاجتماعيــة" تــستمر

---

(١) "دانيــال جــاكسي" ***"Daniel Gaxie"*** "الضــريبة الخفيــة" ***"Le cens cache"*** باريس، دار النشر "سوي" ***Seuil*** ١٩٧٨ ص ٢٤٨-٢٥٠

المواطنة فى هيئتها الصورية ولا وظيفة أو أثر لها سوى حجب صلات القوة الحقيقية ونظام السيطرة والهيمنة.

هناك مثال آخر لتحريك وإعادة طـرح فكـرة التمثيـل وهـو دور المظاهرات التى يعترض بها على القرارات المتخذة بشكل شرعى من قبـل حكومات شرعية. نظرا لتعدد المظاهرات وقلة المشاركين بها فإن فعاليتهـا محدودة وآثارها فى الواقع وفقا للصيغة التى نعتها بها "بيير فـافر" ***"Prerre Favre"*** "وهمية". هذا لا يمنع أن هناك مظاهرات نخص منها تلك التى قامت من أجل "المدرسة" فى الأعوام (١٩٦٨ و١٩٨٤ و١٩٨٦ و١٩٩٣) كانت لها آثار سياسية مؤكدة. وقد حدا هذا بجميع وزراء التعليم العام إلى الأخذ فـى الحسبان إمكانية قيام مظاهرة كبيرة نتيجة مشاريع إصلاح أو عبارات يُـرى أنها "غير مقبولة".

ديمقراطية الرأي:

كثيرا ما أشار الفكر المعاكس للثورية إلى خطر وجود نظام سياسـى مؤسس على رأى الشعب الذى يعرف عنه عدم الثبات والتحديد. وقـد حـدا بذلك بتوكفيل ***Toequeville*** إلى التخوف من الطغيان والاستبداد اللذين ينشآن من الهيمنة المجهلة للرأى وامتثالية الأغلبية. وقد أعاد تطور وسائل الاتصال الشعبى واستطلاعات الرأى تنشيط هذا التساؤل. هل يتلاعـب الـصحفيون ومستطلعو الرأى الأقوياء بالرأي؟ وهؤلاء الآخرون هل تتحكم فيهم القـوى الاقتصادية؟ وفى هذه الحالة ألا يكون الرأى مختلفـا ومـصطنعا بواسـطة

الاستطلاعات التى بدلا من قياس آراء الأشخاص محـل الاستقـصاء – أى مجموع الناخبين – يصنعها بواسطة تقنياتها؟

فى هذه التساؤلات ملامح من نقد "بيير بورديو" "*Pierre Bourdieu*" الذى صرح عام ١٩٧٢ بأن: "الرأى العام بالمعنى المقبول ضمنيا من قبل القائمين على استطلاعات الرأى أو مستخدمى نتائجها، أقول ببساطة هذا الرأى لا وجود له".(١)

سبق لنا من خلال مؤلفات "آلان لانسلون *Alain Lancelot*" إدراك أن تزايد المشاركة فى الانتخابات مرتبط بمدى مشاركة الأفراد فى الحياة الاجتماعية واندماجهم فيها.

تتوزع عمليتا التصويت وتكوين الآراء السياسية بشكل غير متساو وفقا للجنس والمستويين الاجتماعى والثقافى (مقاسا بالشهادات الدراسية). فيما يتعلق بالآراء السياسية التى تستقصيها الاستطلاعات، يمكننا القول إن إجابات من يتم استطلاع رأيهم بأنهم "لا رأى لهم" ذات دلالة أكبر من الاختيار بين رأيين أو مرشحين. واستطلاعات الرأى تشير ضمنيا إلى أن للجميع "آراء سياسية" وأن البعض لا رأى له مما يعد شكلا من أشكال الرأي. هذا النقد الموجه لاستطلاعات الرأى صائب وأكثر المحترفين تعقلا ورزانة لا يجهلونه. والحقيقة أن صوابه لا جدال حوله، فمنذ عشرين عاما يتراجع تصويت الفئات الاجتماعية الأكثر تهميشا والشباب ومتواضعى الحال اجتماعيا والأقل

---

(١) "بيير بورديو" "*Pierre Bourdieu*" "لا وجود للرأى العام" "*L'opinion publique n'existe pas*" ١٩٧٢ منشور فى "مسائل فى علم الاجتماع" "*questions de sociologie*" باريس دار النشر "مينوي" *Minuit*، ١٩٨٠ ص ٢٣٥.

حصولا على قسط من التعليم وعلى الشهادات الدراسية. ويدل كـذلك علـى صحته عدم توقف انخفاض المشاركة فى الانتخابات بشكل عام مـرة بعـد الأخرى (مع مقارنة الانتخابات ذات الطبيعة الواحدة).

إلا أنه لا ينبغى لنا التوقف عند هذا الحد؛ فقد أظهرت الأبحـاث منـذ الأربعينيات أن الجمهور ليس سلبيا فقط حيال وسائل الاتصال الشعبى ويـتم التحكم فيه من خلالها وإنما يحتفظ بالقدرة على الاختيار والنقد. "هناك هامش حقيقى من المناورة"[١]

فلا أحد يتلقى رسالة مكتوبة، مسموعة أو سمعية مرئية ويبقى سـلبيا. فكل مشاهد نشط لأنه ينقى وينتقى الرسائل التى يتم نقلها إليه، ممـا يعنـى أيضا أنه لا يكفى أن يتلقى الجميع ذات الرسالة حتى يستقيم التـساوى بـين جميع مستهلكى وسائل الاتصال الشعبية والمتلقين عنها.

من الصعب افتراض خلو ذهن المشاهد تماما من المعلومات وهو مـا يفسر كيف لم يزد الفضل والجميل اللذان أعلن الصحفيون اعترافهم بهما لقناة آرتيه ***Arte*** من عدد مشاهديها إلا بنسبة ضئيلة لا تتعدى ٢% من مجمـوع المتلقين للبث. من هنا ندرك أن قنوات التلفاز لا تفـرض تـصويتها علـى الناخب. ونسوق هنا مثالا "إدوارد بالادور" "***Edouard Balladur***" الذى لـم يكـف اختيار قناة ***TF1*** – وهى أكثر القنوات مشاهدة فى فرنسا – وتزكيتهـا لـه لانتخابه رئيسا للجمهورية.

---

(١) دومينيك فولتون ***Dominique Wolton*** "التفكير فى الاتـصال"، "***Penser la communication***" باريس دار النشر فلاماريون ***Flammarion*** ١٩٩٧ ص ١٢٤. (أبرز الكاتب هذه المقولة)

نستخلص من ذلك أن العلاقات بين الجمهور ورجال الإعــلام ليــست أحادية الاتجاه، وأن الصحفيين يضعون الجمهور فى حسبانهم. أما كبريــات قنوات التلفاز فقد أصبحت نتيجة خضوعها لضغوط المنافسة التجارية وتقيدها بنتائج استطلاعات رأى مشاهديها أكثر ميلا لتزويد المشاهدين بالمعلومــات منها للمساندة والتأييد. وقد لوحظ أن الحوادث والرياضة والمنوعات الغنائية أصبحت تحتل حاليا مكانة متنامية فى هذه القنوات وأن صحافة المعلومــات المكتوبة قد فرضت نفسها على الساحة فى حين تــوارت تمامــا الــصحافة المؤيدة لرأى أو مرشح بعينه. وبالتالى فإن مــستطلعى الآراء والــصحفيين يقومون بتضخيم التحولات فى الآراء ويجسمون تبعاتها ولكنهم لا يــشكلونها بأنفسهم. من هنا ندرك أن العداء الشديد الذى يضمره جميع الصحفيين لحزب "جون مارى لوبان" ***Jean-Marie Le Pen*** كان ذا فعالية أقل تأثيرا من التنافس بين قائدين يتمتعا بإرادة مهيمنة والاكتشاف المتدرج لحقيقة ما كانــت عليــه الجبهة الوطنية.

مما لا شك فيه أن التبسيط والشخصنة اللذين يعتبران قــانونى "قلــز الاتصال" يتعارضان مع تعقد التحليل الفكرى، الأمر الذى يستشعره المفكرون بطبيعتهم، كما يتعارضان أيضا مع الجهل. والملاحظ أن وســائل الإعــلام تعطى للجميع إحساسا بالألفة مع الساسة وهى تكشف أحيانــا جوانــب مــن شخصياتهم.

لا توجد ديمقراطية دون اتصال معمم يتم عبر الطرق التقنية الحديثة. كيف يتأتى لأغلبية المواطنين التوصل للمعلومات بشكل آخر؟ يرى "بنيدكت أندرسون" ***Benedict Anderson*** فى اختراع الطباعة، التى تعــد أول وســيلة إعلام جماهيرى شرط وجود الأمة أى وجــود كيــان سياســى لا يــستطيع

المواطنون فيه أن يكونوا على صلة مباشرة ببعضهم بعض. ووسائل الإعلام هى فى حد ذاتها أدوات للديمقراطية.

يرتكز تشغيل المجتمعات الديمقراطية على فكرة القدرة النقدية للمواطن الذى يعتبر فى ذات الوقت مستهلكا "للإعلام". فقارئ الصحف ومشاهد التلفاز عليهما القيام بدور الناقد مثلهما فى ذلك مثل المواطن. فالتقنيات لا تفرض بذاتها شكلا من أشكال المجتمع ولا توجد حلا للمشكلات السياسية الناجمة عن أنماط الحياة الجماعية والمبادلات الاجتماعية. فدورها يقتصر على إعادة صياغة وإعادة تنظيم السبل والوسائل التى يقنن بها المواطنون حياتهم المشتركة.

من هنا يمكن القول إن دور الصحفيين ومستطلعى الآراء ليس إلا أحد عناصر التغيير والتعديل الأكثر عمقا للشق السياسى فى المجتمع الديمقراطي، وبالتالى يصعب عزل تأثير الإعلام واستطلاعات الرأى عن مجموعة التحولات التى تستبد بالحياة الجماعية. ويسوق لنا "برنارد مانان" *Bernard Manin* نظرية أزمنة الديمقراطية التمثيلية أو النيابية الثلاثة.(١)

عرفنا فى البداية الديمقراطية البرلمانية الليبرالية التى كان يهيمن عليها ويديرها علية القوم. فى مرحلة زمنية تالية عشنا ديمقراطية الأحزاب التى ارتبطت بالتوسع فى استخدام الاستفتاءات العامة. أما اليوم فقد بدأنا زمن "ديمقراطية الجمهور" وهى تتميز بشخصنة السلطة وقابلية الناخب (طبقا لمصطلح علم السياسة) للتبخر الذى أصبح أكثر تأثرا بالأشخاص منه

---

(١) برنارد مانان *Bernard Manin* "مبادئ الحكومة النيابية" باريس "*Principes du gouvernement representatif*" دار النشر كلمان ليفى *Calmann-Levy* ١٩٩٤ ص ٢٤٧.

بالبرامج السياسية وأكثر استقلالا فى تفضيلاته السياسية. برسوخ الفردانية السياسية، بدأ الناخبون فى تحديد من سيصوتون له دون الالتفات لنصائح رجال السياسة المحترفين الذين كانوا فى الفترة السابقة ينظمون الحياة السياسية عن طريق الأحزاب. بنهاية دوائر النقاش والجدل التى نظمت لفترة طويلة فى فرنسا الحياة العامة حول تقابل اليمين واليسار، تأييد الجمهورية ومعارضتها، تتبنى الشيوعية ومناهضتها، الدفاع عن التيار المعاكس للشيوعية أو مهاجمته – أصبح الناخبون ذاتيا أكثر استقلالا، وشرعوا فى اختيار أشخاص لذواتهم وللوقائع والأحداث الأكثر حضورا فى الحياة العامة.

أصبح فى استطاعة الذين أدانوا الاشتراكيين فى نهاية المدة الرئاسية الثانية لـ "فرنسوا ميتران" "*Francois Mitterand*" بالتصويت لرئيس جمهورية ينتمى لليمين الجمهوري، أن يختاروا كنائب مرشح الحزب الاشتراكى بعد عامين فقط. والحقيقة أن الرهان لم يكن فى الحالتين "اختيار مجتمع" بالأساس.

من هنا فإنه لا ينبغى التفكير فى أنه سيكون هناك رأى "خالص" للشعب يسبق تكوينه. تساهم استطلاعات الرأى وما يقدمه صحفيو الصحافة المكتوبة والإذاعة والتلفاز كل بطريقته فى تكوين الرأى وفى ابتداع أشكال جديدة للديمقراطية تعد من سمات المجتمعات المفتوحة.

صحيح أن أى شكل من أشكال التعبير عن الرأى لا يكون فعالا إلا إذا قدمته وسائل الإعلام وعقبت عليه، وإن جميع المسئولين يدركون جيدا حاجتهم "لملحق صحفي" لينظم صناعة الحدث، غير أن الصحفيين ليسوا فى

وضع المحتكرين للأمر. فما يساهم فى صنع الآراء بل فى مفهوم السياسة ذاته هو الحاجات الملحة فى الحياة الجماعية.

ولا يخلو هذا الشكل من الديمقراطية من العيوب والمخاطر. فوسائل الاتصال الجماهيرى تفضل وتميز ما هو سطحى وفورى وهى بطبيعتها لا تعير التفاتا بل لا ترى المشاكل البنائية والتطورات طويلة المدى.

كيف السبيل إلى تفادى زبد الأشياء وتجنب أخذ الأحداث الفورية بوصفها الحقيقة؟ فزمن الآراء مختلف عن زمن المؤسسات النيابية (انتخابات تتم كل خمس أو سبع سنوات) ولا يتفق البتة مع زمن الإصلاحات البنيوية الجذرية التى قد تمتد توابعها إلى أكثر من جيل (كالسياسات الضريبية والتأمينات الاجتماعية والمعاشات) والقرارات السياسية على مسرح الأحداث الدولية.

يميل "رجال الاتصالات" إلى حصر وتقليص كل أزمة فى مشكلة "اتصال" كما لو أن التقاء أى شخصين كان يسمح بحل جميع المشاكل، وكما لو كان كل قرار سياسى واقتصادى ليس إلا مشكلة اتصال لا توابع موضوعية لها وكما لو كان لا وجود لصدامات سلطة حقيقية ولا صراعات فعلية بين الأمم.

حقيقى أن "التاريخ والسياسة والمجتمع لا وجود لهم فى "زمكان" المعلومة نفسه، أى فى ذات الزمان والمكان الخاص بها".(١)

---

(١) فولتون *Wolton* المرجع السابق ص ١٢٤.

من ناحية أخرى تساهم "ديمقراطية الجمهور" فى القطع والفصل اللذين يستشعرهما المواطنون العاديون بين العالم الاجتماعى الذى يخبرونه كل يوم وعالم النخبة والصفوة السياسية والصحفية التى تربط بينها علاقاتها المتشابكة ومجموعة من الخدمات المتبادلة. وتعد النخب السياسية، مهما قالت فى هذا الصدد، أكثر تأثرا باستطلاعات الرأى وبرسائل وسائل الإعلام من الجمهور العريض. جدير بالذكر هنا أن هناك خطرا جادا من جراء ذلك وهو أن يكتسب الصحفيون ومستطلعو الرأى المتحالفون نتيجة مصالحهم المشتركة (وهى خلق الأحداث بتصميم ونشر استطلاعات الرأي) والذين يفلتون من عقوبات الاستفتاء العام، مزيدا من الثقل فى الحياة العامة على حساب الساسة الذين يخضعون هم من جانبهم لحكم المواطنين.

واحد من آثار رفعة وتفوق عالم الاتصالات التى يخشى جانبها هو فصل عالم السياسة الذى يخضع بالفعل للرأى على النحو الذى يشكله به مستطلعو الرأى وصحفيو العالم الاجتماعى وخبرات ناخبيهم. تجدر الإشارة إلى أنه إذا حل رجال الاتصالات محل المنتخبين والمناضلين والمواطنين، فإن فكرة التمثيل والنيابة التى تؤصل للحداثة السياسية سيعاد فيها النظر بشكل جذري.

توضح الأزمة القائمة بين قيم الديمقراطية الفردانية وفكرة التمثيل ذاتها وتدعم كل من المشاركة المحدودة فى المؤسسات التقليدية للديمقراطية النيابية وتفوق الرجال ذوى الصلة بعالم "الاتصالات" وتدعمها.

ملحق

المؤسسات السياسية فى البلدان الأوروبية
(١٥ أبريل / نيسان ٢٠٠٠)

جمهورية ألمانيا الاتحادية

النظام السياسي: برلمانى واحدي

هيئة البرلمان: برلمان ذو مجلسين تشريعيين

- البوندستاج (البرلمان الاتحادي) لتمثيل الشعب، ويتكون من ٦٥٦ نائبا منتخبا لمدة أربع سنوات.
- البوندسرات (المجلس الاتحادى الألماني) لتمثيل الاتحاد ويتكون من ٧٨ منتدبا يحددهم تنفيذيو الأقاليم ***Lander*** (للبوندسرات حق فى التشريع مساو لحق البوندستاج فى كل ما يخص اللاندر، أى الأقاليم ويملك فى هذا الصدد حق الاعتراض (الفيتو) المطلق وهو ليس إلا حقا معطلا لجميع اختصاصاته وصلاحياته، وهو لا يتدخل فى تعيين "المستشار" أو فى طرح الثقة فى المسئولية الحكومية واتهامها. غير أن كل مشروعات القوانين تعرض عليه للمداولة.

نظام التصويت فى الانتخابات العامة:

لكل ناخب صوتان وبالتالى فنصف البوندستاج منتخب بانتخابات فردية عامة مباشرة وحرة بالأغلبية المطلقة للدائرة الانتخابية وفى جولة واحدة. أما النصف الثانى فينتخب بالقائمة النسبية فى إطار الإقليم (على الحزب الراغب فى الوجود فى البوندستاج الحصول على ما لا يقل عن ٥% من التمثيل النسبى أو على ثلاث ولايات مباشرة على الأقل.

نتائج الانتخابات التشريعية (٢٢ سبتمبر / أيلول ٢٠٠٢)

نسبة المشاركة: ٧٩,١%

توزيع المقاعد:

- الحزب الديمقراطى الاجتماعي (اشتراكيون – ديمقراطيون) *SPD* ٢٥١
- الاتحاد الديمقراطى المسيحي (مسيحيون – ديمقراطيون) *CDU-CSU* ٢٤٨
- الاتحاد المسيحى الألماني
- حزب الخضر (علماء البيئة) *Die Grunen* ٥٥
- الحزب الديمقراطى الحر (الليبراليون) *FDP* ٤٧
- اليسار الألماني (الشيوعيون السابقون فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة) *PDS* ٢

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يقوم الرئيس بحل "البوندستاج" إذا لم يستطع المرشح لتولى المستشارية الحصول على الأغلبية (المادة ٦٣/٤ من القانون الأساسي). يمكن أن يطلب حل البرلمان من الرئيس الفيدرالى من خلال المستشار إذا لم يحصل على الأغلبية المطلقة عند التصويت على الثقة. (المادة ٦٨)

لا يجوز للبوندستاج أن يطيح بالمستشار الاتحادى إلا بواسطة "تصويت عدم الثقة البناء"، أى بانتخاب مستشار اتحادى جديد بالأغلبية المطلقة.

البنية الإدارية:

دولة فيدرالية مكونة من أقاليم تمنح دستوريا صلاحيات تتعلق أساسا بالتربية والإذاعة والتلفاز والشرطة والسيطرة على الجماعات المحلية. (المادتان ٧٠ و٧٢) بالإضافة إلى "التشريع الاتحادى المنافس" بموجب مبدأ التبعية. (المادة ٧٤)

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبى الموقعة فى مساتريخت

الإجراءات البرلمانية:

٢ ديسمبر / كانون الأول ١٩٦٢: أيد البوندستاج التصديق بـــــ ٥٤٣ صوتا مقابل سبعة عشر صوتا رافضين مع امتناع ثمانية عن التصويت.

١٨ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٢: وافق البوندسرات عليه بالإجماع

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩) نسبة المشاركة: ٤٥,٢%

توزيع المقاعد:

الاتحاد الديمقراطى المسيحي والاتحاد المسيحى الاجتماعى *CDU-CSU* (المسيحيون – الديمقراطيون)	٥٣
الحزب الديمقراطى الاجتماعى (الاشتراكيون – الديمقراطيون)	٣٣
حزب الخضر (علماء البيئة)	٧
اليسار الألمانى (الشيوعيون السابقون فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة)	٦

العلاقات بالكنائس:

العلاقات التقليدية بين الدولة والكنائس:

تشمل المادة ١٤٠ من القانون الأساسى لسنة ١٩٤٩ المواد ١٣٦، و١٣٧، و١٣٨، و١٣٩ و١٤١ من دستور ١١ أغسطس / آب ١٩١٩ (دستور فيمار) المتعلقة بالأديان وبالمؤسسات الدينية. "لا توجد كنيسة للدولة". للكنائس وضع

المؤسسات بموجب القانون العام (المادة ١٣٧/٥ فيمار) وهي تحصل الـ *Kirchensteuer* أو الهبات والصدقات التي تم ضمها للضريبة على دخل الأشخاص الطبيعيين الذين أعلنوا اعتناقهم لدين. (المادة ١٣٧/٦ فيمار) ويستفيدون من مختلف المساعدات العامة. يسمح بوجود المرشد الديني في الثكنات والمستشفيات والسجون والمؤسسات العامة الأخرى. (المادة ١٤١ فيمار) تتبع الشعائر والتربية اختصاصات الأقاليم. (المادتان ١٣٧ و١٣٨ فيمار)

التربية الدينية وهي المادة الدراسية التي يضمن الدستور وجودها وفق (المادة ٧/٣ من القانون الأساسي) يتم تدريسها في المدارس الحكومية وتوضع مناهجها من قبل السلطات الدينية وهي تخضع في النهاية لموافقة الأقاليم.

يقوم على تدريس هذه المادة علمانيون تعينهم السلطات الكنسية وهي مادة إجبارية في المرحلة الابتدائية ومسموح بها في المرحلة الثانوية. يمكن استبدال بحصص الدين حصصًا في الأخلاق بناء على طلب الأهل أو التلاميذ الذين تجاوزت أعمارهم الرابعة عشرة (ثمانية عشرة في بافاريا). باعتبار أن مادة التربية الدينية ليست إجبارية على عكس كل الأقاليم الأخرى سمحت المحكمة الإدارية في برلين بالتدريس الاختياري للإسلام في المدارس الابتدائية بدءا من بداية العام الدراسي في سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١.

المصادر:

القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية الذي تم تبنيه في الثامن من مايو/ آيار ١٩٤٩ ونشره في الجريدة الرسمية الاتحادية في الثالث والعشرين من مايو / آيار ١٩٤٩ دستور ١١ أغسطس / آب ١٩١٩، مراجع "سيديك *CIDIC* الفرنسية.

مملكة إسبانيا

النظام السياسي: برلماني واحدي

تكوين البرلمان:

برلمان ذو مجلسين تشريعيين. يجتمع أعضاء البرلمان "كورتيز جنراليز" "*Cortes generales*" بشكل استثنائي في حالات توريث العرش وإعلان الحرب والمصادقة على إبرام المعاهدات وتقديم مقترحات التعيينات في المحكمة الدستورية والمجلس العام للسلطة القضائية وديوان المحاسبة، وهم ينتخبون لدورة برلمانية مدتها أربع سنوات. ويتكون البرلمان من:

- مجلس النواب، ويتكون من عدد أعضاء يتراوح بين ثلاثمائة وأربعمائة عضو. (المادة ٦٨/١ من الدستور)
- مجلس للشيوخ (مجلس تمثيل المقاطعات). (المادة ٦٩) أعضاؤه بعضهم منتخب انتخابا عاما مباشرا وبتصويت الأغلبية (أربعة أعضاء لكل مقاطعة) والبعض الآخر معين من قبل المجالس التشريعية في المقاطعات المستقلة ذاتيا (عضو لكل مليون نسمة). ولمجلس الشيوخ سلطة تشريعية مساوية لتلك التي يتمتع بها مجلس النواب غير أنه لا يتدخل في انتخاب رئيس الحكومة ويمتلك حق الاعتراض المعطل (الفيتو) الذي يمكن لمجلس النواب تجاوزه.

طريقة التصويت فى الانتخابات العامة:

يتم انتخاب مجلس النواب عن طريق الاقتراع النسبى بأعلى متوسط للمقاطعة مع توزيع المقاعد بطريقة "هونت" "*Handt*" (تصويت بالقائمة بدون خلط أو اقتراع تفضيلي).

نتائج الانتخابات التشريعية (١٢ مارس / آذار ٢٠٠٠)

نسبة المشاركة: ٦٩,٩٨%

توزيع المقاعد:

الحزب الشعبى (وسط يميني)	١٨٣
حزب العمال الاشتراكى الإسبانى (اشتراكيون)	١٢٥
حزب التقارب والوحدة (القطالونيون)	١٥
حزب اليسار الموحد (الشيوعيون السابقون)	٨
الحزب القومى الباسكى (الباسكيون)	٧
حزب الائتلاف الكنارى (الكناريون)	٤
كتلة جليقية القومية (الجليقيون)	٣
الحزب الجمهورى اليسارى لقطالونيا	١
حزب التضامن الباسكى (الباسكيون)	١

الحزب الأندلسى (الأندلس)	١
الخضر والشيوعيون (خضر قطالونيا)	١
حزب أراغون الإقليمي	١

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

يمكن لرئيس الحكومة على مسئوليته الخاصة أن يقترح على الملك حل أحد المجلسين أو كليهما فى وقت واحد. (المادة ١١٥) من ناحية أخرى يـتم حل البرلمان تلقائيا فى حالة الأزمة الوزارية. (المادة ٩٩/٥)

"الحكومة مسئولة مسئولية تضامنية عن إدارتها السياسية أمام مجلس النواب". (المادة ١٠٨) ويمكن لرئيس الحكومة أن يتقدم بمذكرة ثقة لمجلس النواب وعليه تقديم استقالة حكومته فى حالة رفض هذه المذكرة (المادة ١١٤/١) فى استطاعة مجلس النواب المشاركة فى مسئولية الحكومة باقتراح فرض رقابة يتم التصويت عليها بالأغلبية المطلقة (المادة ١١٣) أو باقتراح طرح مع عرض بديل يتم التصويت عليه بالأغلبية المطلقة على نمط "الرقابة الألمانية البناءة". (المادة ١١٤/٢)

البنية الإدارية:

دولة لا مركزية ذات وحدات مستقلة ذاتيا.

أكد الدستور في آن واحد على "الوحدة غير القابلة للفصم للأمة الإسبانية والوطن المشترك غير القابل للتجزئة لكل الإسبان. كما اعترف وضمن حق الحكم الذاتي للجنسيات والأقاليم". (المادة ٢) وهو يتنبأ أيضا بأن الأقاليم الواقعة على حدوده ذات المواصفات التاريخية والثقافية والاقتصادية المشتركة والأراضي الجزيرية والأقاليم ذات الكيان الإقليمي التاريخي في استطاعتها حكم ذاتها والتحول إلى وحدات مستقلة ذاتيا". (المادة ١٤٣/١)

وقد تم تحديد اختصاصات هذه الوحدات دستوريا. (المادة ١٤٨) تختص المحكمة الدستورية بمنازعات التخصص مع الدولة. (المادة ١٦١ – البند ١) ويمكن لمجالس الوحدات اقتراح مشروعات قوانين على الحكومة (المادة ٨٧/٢)

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبي التي تم توقيعها في "ماستريخت".

إجراء برلماني مسبوق بمراجعة دستورية:

٢٢ يوليو ١٩٩٢: تبنى كل من مجالس النواب ٣٣٢ صوتا (الأغلبية من ٢١٠ صوتا)، ومجلس الشيوخ ٢٣٦ صوتا (الأغلبية من ١٥٣ صوتا) المراجعة الدستورية (المادة ٨ من المعاهدة كانت متعارضة مع المادة ١٣/٢ من الدستور)

٢٧ أغسطس ١٩٩٢: وقع الملك على المراجعة الأولى للدستور الإسباني.

٢٩ أكتوبر ١٩٩٢: قام المجلس النيابى بـ ٣١٤ صوتا مؤيدا وثلاثة أصوات معارضة وثمانية أصوات ممتنعة بتأييد مشروع القانون الذى يسمح بالمصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبي.

٢٥ نوفمبر ١٩٩٢: قام مجلس الشيوخ بـ ٢٢٥ صوتا مؤيدا وثلاثة أصوات ممتنعة وبدون أصوات معارضة بتأييد المعاهدة.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو ١٩٩٩)

نسبة المشاركة:	٦٤,٣ %
توزيع المقاعد:	
الحزب الشعبى (وسط يميني)	٢٧
حزب العمال الاشتراكى الإسبانى (الاشتراكيون)	٢٤
حزب اليسار الموحد (الشيوعيون السابقون)	٤
حزب التقارب والوحدة (القطالونيون)	٣
الائتلاف الأوروبى (الأقليميون)	٢
الائتلاف القومى الأوروبى التابع للوس بويبلوس (الإقليميون)	٢
كتلة جليقية القومية (الجليقيون)	١
حزب التضامن الباسكى (الباسكيون)	١

العلاقة بالكنائس:

العلاقات التقليدية بين الدولة والكنائس:

وضع الدستور عام ١٩٧٨ نهاية لنظام دين الدولة: "لن تكتسب عقيدة طابع دين الدولة. وستأخذ السلطات العامة فى الحسبان العقائد الدينية الخاصة بالمجتمع الإسبانى وتقيم قياسا على ذلك علاقات تعاون مع الكنيسة الكاثوليكية والعقائد الأخرى". (المادة ١٦/٣)

يتناول القانون العضوى ٧/٨٠ الصادر فى ١٩٨٠ الحرية الدينية خاصة ما تعلق منها بالعلاقات بين الدولة والأديان. بعد التذكير بمبادئ حرية الاعتقاد يرى هذا القانون أن التسجيل لدى "وزارة عدل العقائد" المؤسسة فى هيئة جمعية أو رابطة، يمنحها الشخصية القانونية والاستقلال الذاتى ويتيح لها إمكانية إقامة علاقات مع الدولة (المادة ٥). بموجب هذا الاعتراف ستقوم الدولة مع أخذ العقائد الدينية فى المجتمع الإسبانى فى الاعتبار عند حدوث ذلك، بعمل اتفاقيات وتفاهمات تعاون مع الكنائس والأديان والجماعات الدينية المسجلة، كما ستقوم بالأساس بمنحهم الامتيازات الضريبية المقررة فى المراسيم القانونية العامة للكيانات ذات الأهداف غير الربحية ومؤسسات الخير. (المادة ٧)

ويمكننا القول فى نهاية الأمر إنه من المتوقع أن تيسر السلطات العامة الدعم والمساعدة الدينية للمنشآت العامة والعسكرية والاستشفائية والعقابية وغيرها تحت سلطتها القضائية، بالإضافة إلى التربية الدينية فى مراكز التعليم العامة. (المادة ٣) تطبيقا لذلك نجد أنه وفقا للنموذج الألماني، جزء من الضرائب (٠,٥%) يمكن أن يؤدى من دافع الضرائب إلى الملة

أو الديانة التى يقع عليها اختياره. وتعد الكنيسة الكاثوليكية الوحيـدة التـى تستفيد استفادة كاملة من هذه الأحكام.

ونفيد هنا بأن التعليم الدينى مضمون دستوريا: "تضمن السلطات الدينية حق الآباء فى أن يتلقى أبناؤهم التربيـة الدينيـة والأخلاقيـة التـى تتفـق ومعتقداتهم". (المادة ٢٧/٣ من الدستور) هذه التربية التى تنظمها الكنيسة تعد مادة اختيارية تقوم الدولة بتمويلها فى المرحلتين الابتدائية والثانوية.

المصادر: دستور مملكة إسبانيا الصادر فى السابع والعشرين من شهر ديسمبر / كانون الأول ١٩٧٨؛ القانون العضوى ٧/٨٠ الصادر عام ١٩٨٠ بشأن الحرية الدينية. ***CIDIC*** – الوثائق الفرنسية.

جمهورية فنلندا

النظام السياسي: برلمانى ثنائي

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلس تمثيلى واحد

يتكون البرلمان من ٢٠٠ نائب منتخب لأربع سنوات

طريقة الاقتراع فى الانتخابات العامة:

اقتراع بالقائمة النسبية والدائرة الانتخابية (باستثناء نائب جــزر آلنــد *Aaaland* الذى ينتخب بالأغلبية المطلقة.

نتائج الانتخابات التشريعية (٢١ مارس / آذار ١٩٩٩)

نسبة المشاركة: ٦٨,٣%

حزب فنلندا الاجتماعى الديمقراطى (اجتماعيون - ديمقراطيون)	٥١
حزب الوسط (وسط)	٤٨
حزب المؤتمر الوطنى (يمين)	٤٦
حزب اتحاد اليسار (الشيوعيون السابقون)	٢٠
الرابطة الخضراء (علماء البيئة)	١١
حزب الشعب السويدى فى فنلندا (أقلية سويدية)	١١

الحزب المسيحى (اليمين البروتستانتي)	١٠
Remonttiryhma (حزب الإصلاح)	١
حزب الفنلنديين الأصلاء	١
حزب آلاند (أقلية آلاند السويدية)	١

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يمكن لرئيس الجمهورية بناء على مبادرة من رئيس الوزراء حل البرلمان. (المادة ٢٧ شكل الحكومة ١٩١٩)

الوزراء مسئولون أمام البرلمان. (المادة ٤٣). وتلتزم الحكومة بتقديم استقالتها إذا قام البرلمان بسحب الثقة منها. (المادة ٣٦ ب)

يؤكد الدستور الذى تم التصويت عليه عام ١٩٩٩ ووضع موضع التنفيذ فى الأول من مارس / آذار ٢٠٠٠ هذه النصوص ويحد فى ذات الوقت من الامتيازات الرئاسية.

البنية الإدارية:

دولة موحدة يقع بداخلها إقليم يحظى بما يشبه الحكم الذاتى وهو "أرخبيل آلند" الذى يشكل برلمانا وجهازا تنفيذيا خاصين به.

(المادة ٥٢ أ)

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبى الموقعة فى "ماستريخت" انضمت فنلندا إلى الاتحاد الأوروبى مؤخرا مع بداية وضع "معاهدة ماستريخت" موضع التنفيذ.

- ٦ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٢: طرح رئـيس الـوزراء الفنلنـدى استفتاء، حول الانضمام للاتحاد الأوروبي.
- ١٦ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٤: أيد الاستفتاء انضمام فنلنـدا إلـى الاتحاد الأوروبى بنسبة أصوات مؤيدة تصل إلى ٥٦,٩% مقابـل نسبة أصواب رافضة تقدر بـ ٤٣,١% (نسبة المشاركة ٧٤%).
- ١٨ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٩٤: تبنى البرلمان نتائج الاستفتاء بمائة واثنين وخمسين صوتا مقابل خمسة وأربعين صوتا رافضا لها.
- ٢٠ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٤: تبنى البرلمان بموافقة مائة وتسعة وستين نائبا ورفض ثلاثة نواب مراجعة المادة ٣٣ الخاصة بشكل الحكومة والتى تنص على تولى رئيس الوزراء تمثيل فنلنـدا فـى مؤتمرات القمة الأوروبية وعدم مشاركة رئيس الجمهـورية بهـا إلا إذا تعلق الأمر بمسائل الدفاع والسياسة الخارجية.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٣٠,١%

توزيع المقاعد:

حزب المؤتمر الوطنى (يمين)	٤
حزب الوسط (وسط يميني)	٤
حزب فنلندا الاجتماعى الديمقراطى (اجتماعيون – ديمقراطيون)	٣
الرابطة الخضراء (علماء البيئة)	٢

حزب اتحاد اليسار (الشيوعيون السابقون)	١
حزب الشعب السويدى فى فنلندا (أقلية سويدية)	١
الحزب المسيحى (اليمين البروتستانتي)	١

العلاقات بالكنائس:

دين الدولة:

تحظى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية بامتيازات كنيسة الدولة، وينظم القانون وضعها. (المادة ٨٣ الخاصة بشكل الحكومة ١٩١٩) وجدير بالذكر أن هناك أحكاما خاصة تطبق على المناقشات البرلمانية التى تدور حول القانون المذكور. (المادة ٣١/٣ من القانون الأساسى لبرلمان ١٩٢٨)

يقوم رئيس الجمهورية بتعيين رئيس الكنيسة اللوثرية ورئيس الكنيسة الأرثوذكسية. (المادة ٩٠ الخاصة بشكل الحكومة ١٩١٩) تتمتع الكنيسة الأرثوذكسية ببعض الامتيازات وكذلك العقائد والملل الخاصة بالأقليات مثل (أتباع العنصرة والمعمدانيون والكاثوليك واليهود والمسلمين... إلخ) التى يمكن أن تتلقى دعما ومساعدة.

المصادر:

شكل حكومة فنلندا فى السابع عشر من يوليو / تموز ١٩١٩ القانون الأساسى الخاص ببرلمان الثالث عشر من يناير / كانون الثانى ١٩٢٨، سيديك الوثائقية الفرنسية.

الجمهورية الفرنسية

النظام السياسي: برلماني ثنائي

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلسين (يجتمع البرلمان في هيئة مؤتمر في حالة المراجعة الدستورية).

- "الجمعية الوطنية": وهي مكونة من ٥٧٧ نائبا منتخبين لخمس سنوات بالاقتراع المباشر.
- "مجلس الشيوخ". وهو مكون من ٣٢١ عضوا منتخبين بالاقتراع غير المباشر ويكفل تمثيل الوحدات المحلية. ينتخب أعضاء مجلس الشيوخ البرلمانيون والمستشارون العموميون والأقليميون ومندوبو المجالس البلدية لتسع سنوات (يتم تجديد الجمعية جزئيا بنسبة الثلث).

في نطاق الوحدات المحلية يتم الاقتراع بالأغلبية على مرحلتين للوحدات التي تنتخب أقل من خمسة أعضاء في مجلس الشيوخ. أما الوحدات الأخرى فالاقتراع فيها نسبي.

طرق التصويت في الانتخابات العامة:

اقتراع بالأغلبية المطلقة للدائرة الانتخابية على مرحلتين

نتائج الانتخابات التشريعية (٩ و١٦ يونيو / حزيران ٢٠٠٢):

نسبة المشاركة: ٦٤,٤٢% (المرحلة الأولى)، ٦٠,٣١% (المرحلة الثانية)

توزيع المقاعد (أعضاء + متحالفون انتخابيون)

الاتحاد من أجل الأغلبية الرئاسية *(UMP)*	٣٥٤ + ١١
الحزب الاشتراكى *(PS)*	١٤٠ + ١
الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية *(UDF)*	٢٧ + ٢
الحزب الشيوعى الفرنسى *(PCF)*	٢٢
غير مقيدين	٢٠

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يجوز لرئيس الجمهورية بعد أخذ رأى رئيس الوزراء ورئيسى المجلسين أن يقرر حل الجمعية الوطنية. (المادة ١٢ من دستور ١٩٥٨)

يمكن للجمعية الوطنية تحريك مسئولية الحكومة بالتصويت على اقتراح بسحب الثقة. (المادة ٤٩/٢)

إذا أقرت الجمعية الوطنية اقتراح سحب الثقة أو رفضت الموافقة على برنامج الحكومة أو على بيان سياستها العامة وجب على رئيس الوزراء تقديم استقالة الحكومة إلى رئيس الجمهورية. (المادة ٥٠)

البنية الإدارية:

دولة موحدة لا مركزية منذ صدور قوانين مارس ١٩٨٢ (مع وضع خاص لجماعة كورسيكا الإقليمية منذ صدور قانون ١٣ مايو / آيار ١٩٩١)

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبى التى تم التوقيع عليها فى "ماستريخت".

إجراء شارح تسبقه مراجعة دستورية:

٩ أبريل / نيسان ١٩٩٢: قرر المجلس الدستورى مراجعة الدستور للمواءمة مع أحكام معاهدة ماستريخت.

٢٣ يونيو / حزيران ١٩٩٢: وافق البرلمان لدى اجتماعه فى مؤتمر على المراجعة الدستورية بـ ٥٩٢ صوتا مقابل ٧٣ صوتا رفضوها فى حين امتنع ١٤ عضوا عن التصويت.

٢٠ ديسمبر / أيلول ١٩٩٢: أيد استفتاء المصادقة على المعاهدة بنسبة ٥١,٠٤% فى حين رفضتها نسبة تصل إلى ٤٨,٩٦% (بلغت نسبة المشاركة ٦٩,٦٨%).

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٤٦,٧%

توزيع المقاعد:

حزب يسارى راديكالى – حركة المواطنين	*PS*	٢٢
التجمع من أجل فرنسا		١٣
التجمع من أجل الجمهورية	*RPR-DL*	١٢
الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية	*UDF*	٩
الخضر		٩

صيد الحيوانات وصيد الأسماك والطبيعة والتقاليد		٦
الحزب الشيوعى الفرنسي	*PCF*	٦
الجبهة الوطنية	*FN*	٥
الكفاح العمالى – الرابطة الشيوعية الثورية		٥

العلاقات مع الكنائس:

- الفصل بين الكنائس والدولة فى "فرنسا الداخلية"

ينص قانون التاسع من ديسمبر / كانون الأول ١٩٠٥ الخاص بالفصل بين الكنائس والدولة على أن: "الجمهورية لا تعترف ولا تدفع رواتب ولا تمول نفقات أى عبادة"

(المادة ٢):

وينص ذات القانون أيضا على أن دور العبادة وكذا المنقولات الخاصة بها (باستثناء المبانى المقامة بعد إعمال هذا القانون والتى تعد ملكيات خاصة) تئول لملكية الشعب العامة وتترك بدون مقابل تحت إمرة الجمعيات الشعائرية أو للوزير المختص بالشعائر. (المواد من ١٨ إلى ٢٤) وقد تم استكمال هذا القانون بنصين:

- قانون الثانى من يناير / كانون الثانى ١٩٠٧ الخاص بالممارسة العلنية للشعائر.

- قانون الثالث عشر من إبريل / نيسان ١٩٠٨ الذى يسمح للجمعيات العامة بصيانة دور العبادة على نفقتها الخاصة.

من هنا فإن الدعم العام للشعائر والعبادات بجميع أشكاله ممنوع باستثناء ذلك الذى نص عليه القانون (الإرشاد الدينى لأفراد الجيش الذى حدد معالمه ووضّعه المرسوم الصادر فى الأول من ديسمبر / كانون الأول ١٩٦٦ وصيانة المبانى والإعفاءات الضريبية والدعم للجمعيات الشعائرية)

علما بأنه لا يسمح بأى تعليم دينى فى مؤسسات التعليم العام، ويتولى أمر التعليم الابتدائى هيئة علمانية (المادة ١٧ من القانون الثالث من أكتوبر / تشرين الأول ١٨٨٦).

العلاقات الاتفاقية بين الدولة والكنائس فى إقليم "ألزاس – موزال" "*Alsace-Moselle*"

تم بعد عام ١٩١٩ الإبقاء على نظام التصالح الذى وضع فى عهد نابليون بالإضافة إلى بعض أحكام القانون الإمبراطورى الألمانى التى وضعت فيما بين عامى ١٨٧١ و١٩١٩. يعرّف قانون الثامن عشر من جرمينال (الشهر السابع من شهور الثورة الفرنسية) السنة العاشرة (٨ أبريل / نيسان ١٨٠٢) نظام العبادات والشعائر على النحول التالي:

هناك أربع عبادات معترف بها وهي: الكاثوليكية واليهودية واللوثرية والبروتستانتينية، أما ماعداها فعبادات منفصلة تماما عن الدولة. يتقاضى وزراء الشئون الدينية رواتبهم من الدولة وتعد وظائفهم من الوظائف العامة، كما يتم تعيينهم "بموافقة الحكومة". أما الأساقفة الكاثوليك والمفتشون

الكنسيون اللوثريون فيعينهم رئيس الجمهورية الفرنسية. ونذكر هنا أن الزواج الديني لا قيمة مدنية له وأن عمدة كل مدينة هو القائم على الأحوال المدنية بها.

ونشير هنا إلى وجود مدارس دينية عامة للراغبين من أولياء الأمور فى تعليم دينى كامل لأبنائهم، إلى جانب إمكانية اختيارية لإضافة ساعة تدرس فيها التربية الدينية فى المدارس الابتدائية العلمانية. فى حالة عدم الرغبة فى ذلك، يستعاض عنها بدروس فى الأخلاق. أما فى المرحلة الثانوية فالمقرر الدينى اختيارى. وجدير بالذكر أنه قد أضيفت إلى كليات جامعة ستراسبورج كليات لعلم اللاهوت الكاثوليكى والبروتستانتي.

العلاقات الاتفاقية بين الدولة والكنائس فى الأنظمة الخاصة بأقاليم جيانا، مايوت وأقاليم المحيط الهادي.

المصادر:

- دستور الجمهورية الفرنسية الصادر فى الرابع من أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٨.
- القانون الصادر فى ٩ ديسمبر / كانون الأول ١٩٠٥ بشأن الفصل بين الكنائس والدولة.
- القانون الصادر فى ٢ يناير / كانون الثانى ١٩٠٧ بشأن الممارسة العلنية للشعائر والعبادات.

- القانون الصادر فى ١٣ أبريل/ نيسان ١٩٠٨ الخاص بـصيانة دور العبادة.
- القانون الصادر فى ٣ أكتوبر/ تشرين الأول ١٨٨٦.
- *CIDIC* المركز الدولى للمعلومات والمراجع – فرنسا.

المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية

النظام السياسي: برلماني واحدي

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلسين:

- مجلس العموم، ويتكون من ٦٥٩ عضوا منتخبين لخمس سنوات.
- مجلس اللوردات، وهو مجلس استشاري مكون من نحو ألف ومائتى لورد دنيوى (٧٨٨ عضوا من المملكة وهم لوردات بالوراثة – صوت البرلمان فى أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٩ على قانون توقع اختفاء وانقراض النبالة الوراثية تدريجيا – ونحو ثلاثمائة وخمسين عضوا معينين مدى الحياة من جانب الملكة) وستة وعشرين من كبار رجال الكنيسة (اثنان من الأساقفة وأربعة وعشرون كاهنا) بالإضافة إلى أحد عشر لوردا من الفقهاء القانونيين (وهم عادة من لوردات الاستئناف).

وقد قلصت مذكرتا البرلمان الصادرتان عامى ١٩١١ و١٩٤٩ من سلطات مجلس اللوردات، مما جعل له دورا تشريعيا محدودا. وهو يملك حق (فيتو) اعتراض معطل لمدة عام للنصوص التى يقوم مجلس العموم بالتصويت عليها. وجدير بالذكر أنه لا يستطيع الاعتراض على القوانين الخاصة بالنواحى المالية ولا طرح الثقة فى المسئولية الحكومية.

طرق التصويت فى الانتخابات العامة:

اقتراع فردى فى الدائرة الانتخابية لدورة واحدة.

نتائج الانتخابات التشريعية (٧ يونيو / حزيران ٢٠٠١)

نسبة المشاركة: ٥٩,٤%

توزيع المقاعد:

حزب العمل (العمال)	٤١٣
الحزب المحافظ (المحافظون)	١٦٦
الحزب الاجتماعى الليبرالى الديمقراطى (الليبراليون)	٥٢
حزب "أولستر" الوحدودى (الوحدويون البروتستانت)	٦
حزب "أولستر" الديمقراطى الوحدويون (الوحديون البروتستانت)	٥
الحزب الوطنى الأسكتلندى (الوطنيون الأسكتلنديون)	٥
حزب "ويلز" *Plaid Cymru* (الوطنيون الغاليون)	٤
حزب العمل الاجتماعى الديمقراطى (اشتراكيو "أولستر" الكاثوليك)	٣
الحزب الراديكالى الوطنى الاستقلالى "شن فين" (الوطنيون الأيرلنديون)	٤
مستقلون (مصالح محلية)	١

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يمكن لرئيس الوزراء أن يتخذ قرار حل البرلمان.

يمكن للكوميونات الاتهام والتشكيك فى مسئولية الحكومة.

البنية الإدارية:

دولة موحدة مع أيلولة صلاحيات داخلية لبلد الغال وأسكتلندا وأيرلندا الشمالية (استفتاء أسكتلندى بتاريخ ١١ سبتمبر / أيلول ١٩٩٧)؛ بدء العمل بالمذكرة الأسكتلندية فى نهاية عام ١٩٩٨؛ البرلمان والجهاز التنفيذى الأسكتلنديان صيف ١٩٩٩، الاستفتاء الغالى ١٨ سبتمبر / أيلول ١٩٩٧، انتخاب البرلمان الغالى فى مايو/ أيار ١٩٩٩).

حظت أيرلندا الشمالية اعتبارا من ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٩ بحكومة (شبه مستقلة ذاتيا). أما الكونتيات والمقاطعات فقد تم تكليفها بإعمال السياسة الحكومية وقد منحت صلاحيات مفوضة من قبل المشرع فى مجالات التعليم والإسكان والشئون الاجتماعية.

الإجراءات البرلمانية:

- ٦ مايو / آيار ١٩٩٢: أعلنت حكومة "ميجور" "*Major*" مشروع قانون: "*L' European Communities Amendment Bill*" "المجتمعات الأوروبية – مشروع قانون التعديل" التى بموجبها يتم إدراج معاهدة "ماستريخت" فى التشريع البريطاني.
- ٢٠– ٢١ مايو/ أيار ١٩٩٢: تم فى مجلس العموم بعد مداولة ثانية وبعد يومين من النقاش التصويت على مشروع هذا القانون. وقد أيده ٣٣٦ صوتا واعترض عليه ٩٢ صوتا.
- ٢ يونيو / حزيران ١٩٩٢: أدت النتيجة السلبية للاستفتاء الدنماركى إلى عمل تصويت مبدئى جديد على المعاهدة قبل عودة النص إلى المجلس. أيد ٣١٩ صوتا فكرة استبعاد التعديل العمالى القائل بأنه لا مجال للمداولة بينما اعترض على ذلك ٣١٣ صوتا. وقد أجرى تصويت آخر على المقترح الحكومى الذى بموجبه يتم السماح للحكومة بإعادة إدراج المشروع فى جدول البرلمان، أيده ٣١٩ صوتا ورفضه ٣١٦ صوتا.

وقد تم بعده تعليق النقاش حتى شهر نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٩٢.

- ١ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٢-٢٢ أبريل / نيسان ١٩٩٣: كرس مجلس العموم ثلاثا وعشرين جلسة لمعاهدة "ماستريخت".
- ٢٢ أبريل/ نيسان ١٩٩٣ تم استبعاد اقتراح المتشككين الأوروبيين بتنظيم استفتاء بناء على رغبة ٣٦٣ عضوا أدلوا بأصواتهم في مقابل ١٢٤ عضوا كانوا يرون ضرورة له.
- ٢٠ مايو/ أيار ١٩٩٣: تم التصويت على مشروع القانون الخاص بالمصادقة بعد المداولة الثالثة بمجلس العموم وكانت النتيجة ٢٩٢ صوتا مؤيدا مقابل ١١٢ صوتا رافضا.
- ٢٢-٢٣ يوليو / تموز ١٩٩٣: أيد مجلس العموم المصادقة بتصويت ثقة في الحكومة بـ ٣٣٩ صوتا في مقابل ٢٢٩ صوتا رفضها.
- ٢ أغسطس / آب ١٩٩٣: أصبحت المصادقة نهائية بعد استبعاد المحكمة العليا للالتماس المقدم ضد الإجراء المتخذ من قبل البرلمان.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٢٣,١%

توزيع المقاعد:

حزب المحافظين (المحافظون)	٣٦
حزب العمال (العاملون)	٢٩

حزب الديمقراطيين الليبراليين (الليبراليون) ١٠

حزب استقلال المملكة المتحدة (معارض للأوروبيين) ٣

- حزب الخضر (علماء البيئة) ٢

- الحزب القومى الأسكتلندى (الوطنيون الأسكتلنديون) ٢

- حزب ويلز "*Plaid Cymru*"(الوطنيون الغاليون) ٢

- حزب الديمقراطيين الوحدويين فى أولستر (اتحاديو أولستر البروتستانت) ١

- حزب العمل الاجتماعى الديمقراطى (اشتراكيو أولستر الكاثوليك) ١

- حزب أولستر الوحدوى (الوحدويون البروتستانت) ١

العلاقة بالكنائس:

دين الدولة:

هناك عقيدتان مستقرتان، ترعاهما فى إنجلترا ومنذ تولى هنرى الثامن الحكم فى ١٥٣٤ الكنيسة الإنجليكانية، وفى أسكتلندا منذ عام ١٧٠٧ الكنيسة الكالفانية. بوصفه رئيسا للكنيسة الإنجليكانية و"حامى الدين" يقوم الملك بتعيين الأساقفة والكهنة، ويختار رئيس الوزراء من المرشحين اللذين تقدمهما الكنيسة، واحدا لكل وظيفة من الوظيفتين. اعتبارا من تعيينهم يصبح أسقفا "كانتربري" و"يورك" والكهنة أعضاء فى مجلس اللوردات. ويختص البرلمان بالترشيح الكنسي. وتعد الكنيسة الإنجليكانية شخصية قانونية تابعة للتاج، من هنا فإن إهانة الكنيسة الإنجليكانية والديانة المسيحية تعد جنحة محل عقاب.

على النقيض من ذلك نجد أنه فى أيرلندا الشمالية فقط يحظر قانونيا التمييز الديني.

امتدت الحرية الدينية التى منحت للبروتستانت عام ١٦٨٩ وللكاثوليك عام ١٨٢٩ إلى أديان أخرى غير المسيحية. نخلص من ذلك إلى أن المِلَل غير الإنجليكانية لا تربطها علاقة بالدولة ولا تُعد أديانا وإنما جمعيات خيرية تتمتع بميزات ضرائبية.

طبقا لقانون التعليم الصادر عام ١٩٨٧ تعد إنجلترا بلدا ذا تقاليد مسيحية؛ فالصلاة التى يستهل بها اليوم الدراسى والتربية الدينية التى يتم تدريسها فى المدارس الابتدائية والثانوية يجب أن تكون مسيحية (يمكن لأولياء الأمور طلب إعفاء أبنائهم من هذه المقررات). وجدير بالذكر أن بعض المدارس الدينية التى عادة ما تكون كاثوليكية تحصل بشروط معينة على إعانات.

فيما يتعلق بتعاليم الإسلام، نجد أن بعض إدارات المدارس المحلية تسمح بارتداء الحجاب فى فصول المدرسة وتفصل بين الجنسين خلال حصص السباحة والرياضة وتحترم الممنوعات والمحرمات من أنواع الغذاء وتلتزم بالقيود المفروضة على حصص الرقص والتربية الجنسية.

المصادر:

الماجناكارتا ١٢١٥، شرعة الحقوق ١٦٢٨ و١٦٨٩، مواثيق البرلمان خلال عامى ١٩١١ و١٩٤٩، *CIDIC* سيديك – الوثائقية الفرنسية.

الجمهورية الهيلينية (اليونانية)

- النظام السياسي: برلماني أحادى.
- بنية البرلمان: برلمان ذو مجلس واحد.
- مجلس نواب مكون من ثلاثمائة عضو منتخب لأربع سنوات.
- نمط التصويت فى الانتخابات العامة:
- تصويت نسبي.
- نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة (٩ أبريل / نيسان ٢٠٠٠).
- نسبة المشاركة: *n. c.* (تصويت إجباري)
- توزيع المقاعد:

حزب باسوك الاشتراكي	(اشتراكيون)	١٥٨
حزب الديمقراطية الجديدة	(يمين الوسط)	١٢٥
الحزب الشيوعى اليوناني	(شيوعيون)	١١
حزب كتلة سانسبسومس	(تحالف اليسار)	٦

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

قصرت المراجعة الدستورية التى تمت عام ١٩٨٦ حل المجلس على الحالات المذكورة صراحة فى الدستور. يكون الحل آليا وتلقائيا فى حالة عدم انتخاب رئيس الجمهورية فى الجولة الثالثة (المادة ٣٢/٤ من الدستور) وفى

حالات الأزمة الوزارية، (المادة ٣٧/٣) واستقالة رئيس الوزراء إذا كان ممثلا للحزب الذى يحظى بالأغلبية المطلقة فى المجلس، (المادة ٣٨/١) وعدم الاستقرار الحكومى، (المادة ٤١/١) ولتجديد تكليف الحكومة التى تحظى بالثقة لمواجهة مسألة أو مشكلة استثنائية، (المادة ٤١/٢) يكون لزاما على الحكومة الحصول على ثقة المجلس. (المادة ٨٤/١) كما أن المجلس يمكنه ممارسة الرقابة على الحكومة. (المادة ٨٤/٢)

البنية الإدارية:

دولة مركزية:

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبى التى تم التوقيع عليها فى ماستريخت.

الإجراء البرلماني:

فى الحادى والثلاثين من شهر يوليو / تموز ١٩٩٢ وافق البرلمان على التصديق على المعاهدة بعدد أصوات وصل إلى ٢٨٦ صوتا ولم يعترض عليها سوى ثمانية أصوات.

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٧٥,٣%

توزيع المقاعد:

الحزب الديمقراطى الجديد	(يمين الوسط)	٩

حزب باسوك الاشتراكى	(اشتراكيون)	٩
الحزب الشيوعى اليونانى	(شيوعيون)	٣
حزب اليسار الديمقراطى	(اليسار الشعبوي)	٢
حزب كتلة سانسبسومس	(تحالف اليسار)	٢

العلاقات مع الكنائس

دين الدولة:

"الديانة السائدة فى اليونان هى ديانة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية المسيحية". (المادة ٣) وتحظى هذه الكنيسة بوضع فى القانون العام وبإعانات من جانب الدولة، كما أن دور رجال الدين أشبه بالوظيفة العامة. ويؤكد ميثاق الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية القانونى الصادر عام ١٩٧٧ الدمج الدستورى للكنيسة؛ "تتعاون الكنيسة الأرثوذكسية مع الدولة فى المسائل ذات النفع المشترك مثل تعليم المسيحية للشباب والإرشاد العسكرى وإعلاء شأن مؤسستى الزواج والأسرة، وحماية المحتاجين والحفاظ على الرفات المقدسة ودور العبادة، بالإضافة إلى إقامة الاحتفالات الدينية الجديدة وطلب حماية الدولة كلما تعرض أحد للدين بما يمكن أن ينال منه". (المادة ٢ من الميثاق)

يحضر وزير التعليم القومى والعبادات مداولات مجمع الأساقفة المخصصة لانتخاب رئيس الأساقفة. وتشارك السلطات الكنسية فى جميع مناسبات الدولة الرسمية بوصفها سلطة عامة. ويحتفظ الزواج الدينى بقيمته

القانونية، أما الزواج المدنى فعادة لم يكتسبها إلا منذ عام ١٩٨٢. وتختص المحاكم المدنية بقوانين الزواج والطلاق فى حين تبقى صلاحيات المحاكم الدينية للموضوعات الدينية. والتعليم الدينى إجبارى بالمدارس.

ورغم أنه طبقا للمادتين الدستوريتين ٥ و١٣ يمنع قطعيا المساس بحرية العقيدة؛ فإن التبشير بديانات أخرى ممنوع تماما. أما بالنسبة لليهود والمسلمين فهناك تنظيم خاص لأمورهم.

المصادر: دستور الجمهورية الهيلينية الصادر فى التاسع من يونيو ١٩٧٥ وميثاق الكنيسة الأرثوذكسية اليونانى الصادر عام ١٩٧٧؛ ***CIDIC*** توثيق فرنسي.

الجمهورية الإيطالية

النظام السياسي: برلماني واحدى.

بنية البرلمان:

- برلمان ذو مجلسين (يجتمع البرلمان فى جلسة مشتركة لانتخاب رئيس الجمهورية وتأديته لقسم الولاء وتقديم عريضة اتهام له أو للوزراء، كما يجتمع لانتخاب المجلس الأعلى للقضاء والمحكمة الدستورية).

- مجلس النواب ويتكون من ٦٣٠ عضوا.

- مجلس الشيوخ ويتكون من ٣١٥ عضوا.

(ينتخب أعضاء المجلسين بواسطة الاقتراع المباشر العام لخمس سنوات ويقتصر حق انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ على الناخبين الذين لا تقل أعمارهم عن خمسة وعشرين عاما).

نمط التصويت فى الانتخابات العامة:

لكل ناخب صوتان وبالتالى يتم انتخاب ٧٥% من مجلس النواب بالتصويت الفردى والأغلبية المطلقة للدائرة فى جولة واحدة. أما نسبة الـ ٢٥% الباقية فيتم انتخابها بتصويت القائمة النسبية للدائرة الانتخابية (حتى يتمكن أى حزب من الوجود فى البرلمان عليه الحصول على تصويت لا يقل عن ٤% على المستوى القومي).

(قانون ٢٢٧ الصادر فى الرابع من أغسطس / آب ١٩٩٣ والمعدل بقانون الثلاثين من مارس / آذار ١٩٥٧ الذى تم تبنيه عن طريق استفتاء الثامن عشر من أبريل ١٩٩٣).

نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة (١٣ مايو / آيار ٢٠٠١):

نسبة المشاركة: ٨١ %

توزيع المقاعد:

- بيت الحرية (تحالف اليمين - يمين الوسط): حزب هيا إيطاليا - حزب رابطة الشمال - تحالف الزهرة البيضاء - الحزب الاشتراكى الجديد - الحزب الديمقراطى المسيحي ٣٦٨

- الزيتونة (تحالف اليسار - يسار الوسط) - حزب الشيوعيين الإيطاليين ٢٥٠

أحزاب تحالف المارغاريتا - تحالف عباد الشمس - *DS*

- حزب التجديد الإيطالى (اليسار المتطرف) ١١

- أحزاب مختلفة ١

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

يمكن لرئيس الجمهورية حل البرلمان أو أحد مجلسيه (المادة ٨٨ من الدستور) على الحكومة أن تحظى بثقة المجلسين. يمكن لكل من المجلسين التصويت على اقتراح بغرض الرقابة. (المادة ٩٤)

البنية الإدارية:

دولة لامركزية. (المادة ١١٤)

تتمتع الأقاليم بقدر كبير من الاستقلال الذاتى، (المادة ١١٥) ويحدد الدستور صلاحياتها، (المواد ١١٧، ١١٨و ١١٩) كما تحظى باستقلال تشريعى وضريبى (قانون ١٥٨ الصادر فى الرابع عشر من يونيو ١٩٩٠) وقد تم مد صلاحياتها (استفتاء السابع من أكتوبر ٢٠٠١) فى مجالات التجارة الدولية والعمل والصحة والبيئة. من جملة عشرين إقليما إيطاليا هناك خمسة أقاليم (وصقلية، وسردينيا، وترينتينو – وألتوأديغي، وفالى داوستا، وفرويلى – فينتسيا جوليا) لها وضع خاص وتتمتع بوضع تشريعى استثنائى يضمنه لها الدستور (المادة ١١٦ من الدستور) القانونان الدستوريان الصادران فى السادس والعشرين من فبراير / شباط ١٩٤٨ والحادى والثلاثين من ينـاير / كانون الثانى ١٩٦٣. أما الأقاليم ذات الوضع العادى فقد تم التأسيس لها فى مايو / آيار ١٩٧٠.

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبى التى تم التوقيع عليها فى "ماستريخت".

التصديق البرلماني:

– ١٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٣: مجلس النواب – أيد ٤٢٣ صوتا التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبى فى حين رفضها ٤٦ صوتا.

– ٢٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٢: أيد مجلس الشيوخ التصديق على المعاهدة بمائة وستة وسبعين صوتا مقابل ستة عشر صوتا اعترضوا عليها.

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩)

نسبة المشاركة: ٧٠,٨%

توزيع المقاعد:	
توزيع المقاعد: إيطاليا الفتية (يمين)	٢٢
حزب ديمقراطيي اليسار (يسار الوسط)	١٥
حزب التحالف الوطنى (ما بعد الفاشيين – يمين الوسط)	٩
الحزب الراديكالى إيما بونينو (يسار موالٍ لأوروبا)	٧
حزب الديمقراطيين (يسار الوسط)	٧
رابطة الشمال (الإقليميون)	٤
الحزب الشعبى الإيطالى (يمين الوسط)	٤
حزب إعادة تأسيس الشيوعية (شيوعيون)	٤
حزب الوسط المسيحى الديمقراطى (المسيحيون – الديمقراطيون)	٢
حزب المسيحيين الديمقراطيين المتحدين (المسيحيون – الديمقراطيون)	٢
الحزب الاشتراكى الديمقراطى الإيطالى (اليسار)	٢
حزب الشيوعيين الإيطاليين (الشيوعيون)	٢
حزب الخضر (علماء البيئة)	٢
الحزب الاشتراكى الجديد (الفاشيون الجدد)	١
حزب الديمقراطية الأوروبية (يمين الوسط)	١
حزب التجديد الإيطالى (يسار)	١
حزب بيت الحريات (فئوي)	١
الليبراليون	١

العلاقات مع الكنائس:

علاقات اتفاقية:

"للدولة والكنيسة الكاثوليكية استقلالهما وسيادتهما، كل منهما فى حدود مجالها". (مادة ٧ من الدستور) استعادة لمبدأ كافور "كنيسة حرة فى دولة حرة" يعترف الدستور بوجود علاقات متميزة مع الكنيسة الكاثوليكية وذلك بموافقته على "المواثيق اللاتيرانية" الموقعة فى ١١ فبراير شباط ١٩٢٩. تؤسس هذه الاتفاقيات بشكل واضح للتربية الدينية فى التعليم العام وتنص على تمويل عام للكنيسة كما تمنحها امتيازات القانون العام على شاكلة ما يحدث فى الشئون الأسرية.

هذا الجانب فى واقع الأمر كان ملغيا اعتبارا من ١٩٧٠ و١٩٧٨. وقد أكدت مراجعة المعاهدة البابوية التى بدُئ العمل بها فى الثالث من يونيو / حزيران ١٩٨٥ بشكل خاص هذه التطورات وجاءت بأحكام جديدة نذكر منها: أن تحتفظ الزيجات الدينية بقيمتها المدنية، وأن تضمن الدولة وتؤمن تعليم الدين الكاثوليكى بوصفه عنصرا فى الثقافة المشتركة ودين الأغلبية، وأن تفرض ضريبة دينية إرادية على النمط الألماني، وهذا يمكن دافع الضرائب الإيطالى من تخفيض نسبة ٨% من ضرائبه لصالح الكنيسة الكاثوليكية أو "لأدفنتست اليوم السابع" أو "لشهود يهوه" و"جمعيات الله". (رفض الفوديون واليهود هذه التسهيلات)

تمول الدولة جزئيا المدارس الطائفية الخاصة والجامعات الكاثوليكية وتقوم بالإشراف عليها. أما التربية الدينية الاختيارية فى الهيئات التعليمية العامة فيتولى تدريسها مدرسو دين يعيّنهم الأسقف وتدربهم الكنيسة وتدفع الحكومة رواتبهم.

المصادر:

"دستور الجمهورية الإيطالية المنشور فى الجريدة الرسمية"

"*La Gazzetta Ufficiale*" العدد ٢٩٨ الصادر فى السابع والعشرين من ديسمبر / كانون الأول ١٩٤٧، ***CIDIC*** – الوثائق الفرنسية.

الفصل الرابع

الفردانية الديمقراطية

منشأ وأساس الفردانية ديمقراطي، وهي تهدد بالتنامي كلما تساوت الظروف؛ [...] فالديمقراطية لا تُنسي فقط كل إنسان أسلافه وإنما تحجب عنه أيضا من سيخلفونه وتفصله عن معاصريه؛ فهي تحيله دوما إلى ذاته وحدها ومن ثم تتهدده بالانغلاق تماما والانعزال في جدران فؤاده. (توكفيل *Tocqueville*) والثورة لم تؤسس فقط لشرعية سياسية جديدة وإنما خلقت على المدى الطويل روابط أخرى بين البشر. وهذا ما رمز إليه، في أثناء الثورة، إحلال كلمة "مواطن" محل كل مفردات اللياقة الهيراركية والتراتب الاجتماعي أو تبني صيغ الندية الثورية غير المعنية بالفوارق. استبدلت بكل الروابط والصلات الدينية والسلالية التي كانت تربط بين الناس في المجتمعات التراتبية التي وُجدت خلال حقبة النظام القديم، رابطة المواطنة المجردة الداعية إلى التساوي. والواقع أننا لم ننته بعد من ملاحظة النتائج المترتبة وتوابع هذا التغيير العنيف على التداخل والدمج الاجتماعي، على أشكال الحياة المشتركة، على الحياة العامة وأثره على الأسرة والعمل والدين أو على نمط ونوعية العلاقات التي تربط بين الأفراد.

التداخل والدمج الاجتماعي

سبق لنا القول بأن المواطنة تعد أصل ومصدر الصلات الاجتماعيـــة. فالأفراد يشكلون المجتمع بممارساتهم لحقوق المواطنة وتطبيقاتها. غيـــر أن التوفيق والتقريب بين حقوق الفرد – المواطن ومتطلبات كل ما هو جمعـــى ليس بأقل إشكالية وتعقيدا فى الحياة الاجتماعية عنه فى الحياة السياسية.

تطور وتنامى الحقوق الذاتية:

فى تطورات الحق الكبرى دلالة على آثـــار الفردانيـــة الديمقراطيـــة. فالحق ليس أداة إدارة أو أمن فقط ذلك أن له وظيفة مؤسسة، فهو ليس مجرد ترجمة للقيم الاجتماعية وإنما ضالع فى وجودها. إلا أننا نشاهد ما أطلق عليه جون كاربونييه *Jean Carbonnier* "ارتقاء" حديثًا للحقوق الذاتية – أى حقوق الأفراد – على حساب الحقوق الموضوعية، المرتبطـــة بمتطلبـــات الحيـــاة الجماعية. وهذا حقيقى على جميع المستويات. والقانون الأوروبى باعترافـــه بحقوق الأشخاص قد ساهم كذلك فى بناء شخصية قانونية أكثـــر "انفكاكـــا" و"أكثر انتخابية" و"أقل خضوعا للأصول الإثنية والأسرية"، حريـــصة علـــى إعلان آرائها واختياراتها وتبيان قدرتها على التصرف ومسئوليتها"[١].

---

(١) جاكلين كوستا–لاسكو "*Jacqueline Costa-Lascoux*" "مواطنة بعيدا عن الأرض والـــدم" "*Une citoyennetè au -delà du sol et du sang*" ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر *CERI* عام ١٩٨٨.

وقوفا ضد فلسفة الحق التى لخصها "ليون دوجي" *"Léon Duguit"* فى بداية هذا القرن والتى كانت تنفى وجود حقوق ذاتية، تمت إعادة اكتشاف هذه الحقوق وتنميتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وبذا كان هناك رد فعل تجاه المآسى التى خلفتها النازية. وذهب الأمر إلى حد وضع إعلان الحقوق الذاتية المسماة بحقوق الجيل الثانى أو بالحقوق غير المالية *droits-créances* كديباجة لدستور ١٩٤٦. وقد تبنت الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ إعلانا عالميا لحقوق الإنسان، وترجم أثر هذه المبادئ خلال العقود التالية بتبنى أحكام جديدة تفسح مساحة متنامية لحقوق الأفراد.

لنستعر بعض الأمثلة مما ساقه جون كاربونييه *Jean-Carbonnier* كان القانون المدنى قد جعل المبنى محور عقد الايجار، أما القانون الصادر فى السادس من يوليو/ تموز ١٩٨٩ فقد وضع الحق فى السكن للأفراد الذى تضمنته المادة الأولى كحق "أساسي" فى قلب هذا العقد. وكانت أحكام القضاء قد استخدمت المسئولية عن حوادث الطريق لضمان الإصلاحات. وقد طرح قانون الخامس من يوليو / تموز ١٩٨٥ فكرة أنه من الآن فصاعدا يبرر حق الضحية فى التعويض القيام بالإصلاحات اللازمة. وقد ألحق بشبهة البراءة المنصوص عليها فى إعلان حقوق الإنسان قانون صدر فى الرابع من يناير / كانون الثانى ١٩٩٣ يعطى لكل فرد "الحق فى احترام شبهة البراءة".

ورد فى القانون الجنائى الصادر عام ١٩٩٤ ذكر الخروقات التى تمت فى مجال الحقوق الذاتية ومنها التعرض للحياة الخاصة والتعرض للحرية وللأسرار المهنية...إلخ

ولم يعد الحديث فيه يتناول القتل والاغتيال وإنهاء حياة أحد الوالـــدين وإنما "التعرض اللاإرادى بالأذى لحياة الغير". لتقييم وجوب تعويض الخسائر التى يتسبب فيها المرء للآخر إعمالا للمادة ١٣٨٢ من القانون المدني، تبنى المجلس الدستورى وجهة نظر الضحية وقدم الحق فى الإصلاح بوصفه أحد الحقوق الأساسية للإنسان. من هنا فإن ضحية أى فعل أتاه مختل أو تـسبب فيه طفل من حقه إصلاح وتعويض حتى وإن لم يكن هناك خطأ طبقا لما جاء بالمادة ١٣٨٢. من حق كل إنسان اللجوء للعدالة إحقاقا لحقوقـــه. وتعتـــرف الدولة للطفل بحقه فى أن يسمع رأيه وتؤخذ وجهة نظره فى الاعتبار فى كل إجراء يخصه.

ويعد تطور الحقوق الذاتية أيضا عاملا فى تضخمها وهـــى ظـــاهرة واضحة بشكل خاص فى حالة الولايات المتحدة التى يمثل فيها تفضيل اللجوء إلى المحاكم فى كل أمور الحياة الاجتماعية على جميع الحلول الأخرى مـــن وساطة واتفاقات ودية ***Judiciarisation*** أمرا مزعجا مـــن فـــرط إلحاحـــه. وتضاعف القضايا المتعلقة بالمسئولية خاصة ما كان منها فى مجال المهـــن الصحية، عدد الخلافـــات والصدامـــات التـــى تصل إلى ساحات المحـــاكم. ألا يشير تضخم النصوص القانونية إلى ما اعترى هذا الحق مـــن ضـــعف؟ ألا يظهر الولع بالحق "انعكاسا غير مرتب لعدد لا متناه من أنـــواع الولـــع والشغف الفردى تتصارع وتتنافس فيما بينها؟ أى أن الأنا تقف فى مواجهـــة الذات"[1].

---

(١) جون كاربونييه ***Jean Carbonnier*** "الحـــق والولع بالحق فى ظل الجمهوريـــة الخامـــسة، بـــاريس، دار النـــشر فلامـــاريون ***"Droit et passion du droit sous la Vᵉ Republique"*** ***Flammarion*** ١٩٩٦ ص ١٢٤.

من ناحية أخرى، عرّضت الحقوق الذاتية القانون الموضوعى لنـــوع من الضعف والهشاشة لأن أسسها غير مؤكدة. الواقع أن هناك خطرا قائمـــا فى إعادة تعريف كل حاجة من حاجات البشر – وما أكثرها – فـــى هيئـــة ومفردات الحق الذاتي: كالحق فى العمل والحق فى الـــسعادة والحـــق فـــى الطفل... إلخ، ففى الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال، أصبح الحق فى الإجهاض دستوريا. وسنرى لاحقا كيف أن التحولات فـــى الحـــق فـــى الأسرة تتجه منذ نحو عشرين عاما إلى دعم وتقوية حقـــوق الأفـــراد علـــى حساب مؤسسة الأسرة وإلى إعلاء شأن الأسرة الشرعية وهو ما كـــان قـــد وضع أسسه القانون المدني.

ويمكننا القول فى نهاية الأمر إن الحقوق الذاتية قد أفرغـــت القـــانون الموضوعى من محتواه غير أنها لم تحل محله، فهى لا تماثل قواعد القانون فى قوتها الفورية. ويجب عليها المواءمة حين تنشأ منافسة وتواجه مخـــاطر واحتمالات التقاضي. ونذكر هنا بأن الحق فى احترام شبهة البراءة وهو حق ذاتى معرض للتجاوزات والاعتراضات أمام المحاكم أكثر من شبهة البراءة غير المشروطة.

وقد قاد تضخم الحق والحقوق الذاتية إلى تضاعف وتنـــامى القـــوانين الخاصة التى تستحيل معرفتها، مما قد يؤدى إلى غرق سير الحياة الاجتماعية فى المزيد من الضبابية. الواقع أن المختصين وحدهم هـــم الـــذين يملكـــون الكفاءة اللازمة فى القوانين الانتخابية والضريبية وقـــانون البنـــاء وقـــانون الأسرة وقانون العمل وقانون التأمينات الاجتماعية وقانون الجنسية... إلـــخ. من هنا فإن علانية المناقشات العامة، وهو المبدأ المـــرتبط بـــسيادة الفـــرد وبتنظيم الحياة الديمقراطية العامة قد تبدو ضربا من الأوهام.

إذا لم يكن رجال القانون ينكرون معنى وقيمة الحقوق الذاتية فإن البعض منهم يتساءل عن الحدود التى ينبغى وضعها لهم ويرون أنه ربما كان ضروريا أن يتم تعريف: "هذا الحد الأدنى من المصالح العليا للدولة الذى لا يمكن لأقل الدول تسلطا التنازل عنه بدون أن تختفى تماما من الوجود"(١). هذا التطور يوضح على كل حال، قوة الدفعة الفردانية.

حالات التداخل والدمج الوطني:

تقوم الفردانية أيضا بإضعاف المؤسسات الوطنية التى بواسطتها كان الدمج فى المجتمع تقليديا مضمونا. فأزمة الشرعية لا تتعلق فقط بالمؤسسات السياسية وإنما بكل الحالات الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالمدرسة أو الكنيسة أو النقابات أو خدمات الأمة الكبرى فإنه لا توجد مؤسسة تمارس سطوة أو سلطة تفرض نفسها بنفسها.

ويعد انخفاض التردد على الاحتفاليات الدينية التقليدية وصعوبات تطويع النقابات والأحزاب السياسية وضعف نقل القيم القومية والوطنية بواسطة المدرسة أو الجيش علامات إعادة النظر والتفكير فى المؤسسات التى بواسطتها كان المجتمع القومى قد تكوّن من قبل. إلا أن المؤسسات القوية بوصفها تساهم فى تكوين ودمج الجماعات الأكثر تواضعا وهامشية.

الواقع أن أى نسق تعليمى قليل التنظيم والمتطلبات غالبا ما يحابى أبناء الطبقات المميزة أساسا التى تنعم بمحيط وعلاقات أسرية ذات مستوى ثقافى

---

(١) جون كاربونييه ***Jean Carbonnier*** ، ذات المرجع.

مرتفع. فالنضال التلقائي بعيدا عن أي نقابة أو حزب والانضمام لجماعات دينية مؤقتة ليسا بذات التأثير الذي يحظى به احترام الطقوس والشعائر الجماعية التي كانت تضمنها المؤسسات القومية، عالمية المرجعية والجماعات التي تتوجه إليها وتستقطبها.

السلطة ليست شيئا يكتسب وإنما هي شيء يجب دوما اقتناصه، فكل فرد يرى شرعيا أن يطالب بحقوقه الطبيعية وأن يلوذ بمعتقداته الشخصية رافضا أي سلطة للمؤسسات الدينية والسياسية أو المعنوية، بدون إخضاعها لحكمه الخاص، لذا فتزامنا مع "أزمة" التمثيل العامة، يرد ذكر "أزمة" التعليم و"أزمة" النقابات و"أزمة" الكنائس و"أزمة" العدالة و"أزمة" مهنة ما أو وظيفة ذات صلة بالعلاقات التي تربط بين البشر سواء تعلق الأمر بالأطباء أو القضاة أو العاملين الاجتماعيين...إلخ. يعطي الأفراد عادة لأنفسهم الحق في عدم قبول المؤسسات على حالها مع تقدير شرعيتها والحكم على كل حالة على حدة إذا ما كانت المعايير التي تؤسس لها واجبة الطاعة. كانت الحركات الثورية التي اندلعت عام ١٩٦٨ ترمز إلى انفجار الفردانية على حساب المؤسسات وكل أشكال السلطة، وقد ترك ذلك أثرا أبديا على المدرسة بكل مستوياتها.

والفرد من خلال حديثه أو مزاجه "المناهض للمأسسة أي لإقامة المؤسسات" يبرر سلوكه باحتياجه لأن يزدهر شخصيا وبكونه ذا حكم ذاتي مستقل الإرادة. ويعني هذا أنه كنوع من التعويض، تسبب تفتت المصادر المعيارية التقليدية في تنامي لجان الخبراء "الأخلاقيين" أو "الحكماء" الذين يتم انتقاؤهم تحت مسميات مختلفة، منها: ممثلو الكنائس والتيارات الفكرية مثل

الماسونيين والمفكرين الأحرار والشخصيات المنتمية لمهن مرموقة وبصفة خاصة الأطباء وعلماء الأحياء. ويطلب من هؤلاء باسم الأخلاق والعلم إعادة تعريف قيم مشتركة لا تعرف كل من الكنيسة والمدرسة والجيش والمجتمع النقابى ورجال السياسة كيف يمكن صياغتها ونقلها.

غير أن الغياب الظاهر للمعايير وسيولة الحياة الاجتماعية المرتبطين بالفردانية لا يدلان على عدم وجود أى تداخل أو دمج. فهناك أشكال جديدة من العلاقات بين البشر تنشأ. تشظت الشرعية بتأثير من الفردانية وأصبح كل من الحوار والتوافق أساسا للعلاقات الاجتماعية وقد أضفى الرابط الاجتماعى ابتكارا مشتركا لمعايير جماعية بواسطة الأفراد أكثر منه نتاجا لتحكم سلطوى ولتماثل مع المعايير التى وضعتها المؤسسات الوطنية. يبقى أن إمكانية التفاوض فى الحياة الاجتماعية موزعة بشكل غير عادل فى الشعب. والحق أن الأجير قليل الكفاءة يكون محميا بشكل أفضل باتفاقية جماعية ذلك أنه لا يملك الوسائل الاجتماعية والفكرية للتفاوض بشأن عقد العمل خاص به.

المؤسسات القوية تحمى أكثر الناس ضعفا، ومما قد يبدو متناقضا وعلى المدى الطويل خطيرا بالنسبة لمجتمع ديمقراطى أن المشاركة فى الحياة الجماعية بشكل كامل يوشك أن يكون مقصورا على الأكثر نشاطا والأكثر جسارة وأن الأكثر تواضعا اجتماعيا وثقافيا يتم تهميشه.

حركة إيجابية أم تمييز موجب:

يجعل الولع بالمساواة بين الأفراد عدم التساوى الذى نشاهده رغما عنا فى الحياة الاجتماعية والذى لم تعوضه مؤسسة الدولة الحامية إلا بشكل

جزئى، أمرا غير محتمل. غير أن نقد عدم التساوى الاقتصادى الذى كان النقد الماركسى قد حواه يكمله اليوم نقد عدم التساوى "إثني" و"عرقي" المنشأ فى الولايات المتحدة الأمريكية أو عدم التساوى الناجم عن ظواهر التمييز العنصرى فى البلدان الأوروبية.

ألا تبرر حالات عدم التساوى هذه تدخل الدولة؟ ألم تؤدِ المعالجة العادلة شكليا إلى آثار فاسدة منها تكريس عدم المساواة "الإثنية" و"العرقية"؟ ألم يدعم عدم التساوى وفقا "للجماعات الإثنية" و"الجماعات العرقية" فى الولايات المتحدة الأمريكية عدم التساوى الاقتصادى والاجتماعي؟

الواقع أنه فى الولايات المتحدة الأمريكية، هذا البلد المنقسم إلى جماعات تاريخية شديدة التباين - المهاجرون المختلفون القادمون من أوروبا أو من آسيا وأبناء الأفارقة الذين تم نقلهم رقيقًا - ظهر أن مجرد تأكيد المساواة فى الحقوق بدون تدخل من القوة العامة حتى يتم تطبيق المبدأ بفعالية فى الحياة الاجتماعية، لا جدوى من ورائه.

حتى الستينيات، كان من آثار إحجام الدولة عن التدخل بقاء مساواة "السود" فى الحيز النظري. وقد برر هذا الفشل تبنى سياسات خاصة حتى يتم التوقف عن خرق القيم الجماعية وتجاوزها. ولكن كيف يمكن التدخل لصالح بعض الجماعات، بدون أن يعاد النظر والتفكير فى مساواة المواطنين؟

هناك نوعان من السياسات العامة مختلفان فى طموحاتهما وآثارهما. يجتهد النوع الأول بواسطة تشريع خاص فى تطبيق مبدأ المساواة بين الجميع بشكل فعال فى نطاق الحياة الاجتماعية. وهو ما تنتهجه، على سبيل المثال،

مختلف البلدان الأوروبية حين تتبنى تشريعا مناهضا للعنصرية وحين تقاوم جميع أشكال التمييز حيال المدرسة والوظيفة والسكن وحين تتخذ إجـراءات اجتماعية لصالح المعدمين اقتصاديا.

وهؤلاء المعدمون هم غالبا ضحايا مختلف أنواع التمييز وذلك وفقـا لأصولهم، هذا ما يعرف بسياسة تساوى الفـرص (ويطلـق عليـه باللغـة الإنجليزية: ***equal opportunity***) وترتكز هذه السياسة، امتدادا للدولة الحامية على المقاومة حتى تصبح الحياة الاجتماعية بشكل فعلى أقرب ما يكون فـى تماثلها للقيم المعلنة من قبل النظام السياسي. هى إذن سياسة عمومية تجتهـد فى منح كل الأفراد ذات الفرص فى الحياة الاجتماعية.

هذه السياسة ليست مخصصة لمجموعات محددة من حيث أصولها الإثنية أو القومية حتى وإن انطبقت بعض الأحكام والتدابير المتخذة لصالح "الفقراء" بشكل به بعض الامتياز على "المهاجرين" أو علـى "أقليـات إثنية أو ثقافية" موجودة بشكل أكثر من واضح بين "الفقراء". هذا لا يمنع، كما نري، أن هناك إجراءات خاصة تتخذ لصالح بعض الجماعات، إلا أن ذلك يتم بهدف حصول الأفراد بحق على فرص متعادلة.

أما النوع الثانى من السياسات فيتلخص فى تبنى إجـراءات "تـصاب محـدد" أو "تمييز مـوجب" (يطلـق عليه فـى اللغـة الإنجليـزيـة ***reverse discrimination*** أو ***affirmative action*** أو ***fair shares policy***)

تتباين المصطلحات غير أنها كلها تشير إلى سياسة تمنح من خلالهـا حقوقا مخالفة للقانون العام لجماعات كانت ضحية أنواع مـن التمييـز فـى

الماضى واستمر معها هذا التمييز حتى يومنا هذا. ويقال فى شأنها إن سياسة التساوى فى الفرص ليست بكافية وبالتالى يجب إعطاؤها أكثر من الآخـــرين حتى تتساوى فرصها وتصبح على قدم المساواة مع الآخرين.

وقد تم تبنى سياسات من هذا النوع فى الولايات المتحدة الأمريكية فى صالح الأفارقة الأمريكيين وبعض الآســيويين والإســبان. وهــى سياســة مخصصة لتعويض الإعاقات التى آلت إلى الأمريكيين من الماضى ومازالت باقية حتى الآن.

والهدف الذى تنشده ليس تحقيق المساواة بــين الأفــراد وإنمــا بــين الجماعات. فهناك على سبيل المثال بعض الوظائف فى السلك الجامعى وفى الشركات والإدارات تم تخصيصها لأعضاء الجماعات الاجتماعية التى عانت من التمييز فى الماضى كالأفارقة الأمريكيين والنساء والهنود أو الإسبان.

لكل من هاتين السياستين معنى وآثار متباينة، فالأولى بقيت فى منظور المواطنة الفردية التى قد تم تصحيحها وتصويبها بالاعتراف بالحقوق غيــر المالية. فالدولة بسياستها القائمة على التدخل تهدف إلى إعطاء معنى "واقعي" بقدر الإمكان للمساواة المدنية والقانونية والسياسية الخاصة بالمواطنين. تقــع هذه السياسة فى حيز مبدأ المواطنة الفردية. أما السياسة الثانية فتتبنى فلسفة مختلفة ومرجعيتها ليست المساواة فقط وإنما العدالة أيضا. وهى فى نقــدها للمساواة الشكلية، التى تكرس عدم المساواة الحقيقية، تقترح تــدخل الدولــة ضمانا للمساواة الحقيقية بين الجماعات حتى بالحيلولة دون تنفيــذ التــدابير الخاصة بالمساواة الشكلية بين الأفراد.

لا تخلو أى من السياستين من العيوب أو الآثــار المــضلة الفاســدة. والحقيقة أن السياسة العمومية لا يمكنها أن تنشد إلا المساواة إلا أنها لن تصل

أبدا إلى المساواة الفعلية. يعلن المجتمع المؤسس علـــى المواطنـــة التزامـــه بمعالجة ومعاملة سياسية متساوية لجميع الأفــراد فى المجال العام غير أنـــه لا يضمن التوزيع العادل للموارد الجمعية بينهم. فالمساواة فى الفرص ليست المساواة فى النتائج. فالحكام ينتهجون سياسة تنظيم وتطبيق للقانون ضـــمانا للمساواة السياسية وسياسة لإعادة التوزيع تعوض بشكل جزئى وليس تناسبيا. وهو ما يقصد بالدولة الحامية، وأثر ذلك لا يمكنه أن يكون فوريا وهو بالقطع محدود.

وتتضمن سياسة "الحركـــة الإيجابيـــة" *Affirmative action* تناقــضات أخرى وآثار فاسدة مضلة سمح المثال الأمريكى بتحليلها. فغالبا ما تتعارض الحقوق الممنوحة للجماعات مع تلك المعطاة للأفراد. فقبول طالب درجاتـــه ضعيفة بالجامعة لانتمائه إلى جماعة عانت طويلا من التمييز على حـــساب طالب آخر حاصل على درجة مرتفعة ينحدر من أســـرة مـــن المهـــاجرين الأوروبيين أمر يتعارض ومبدأ تساوى جميع المواطنين أمام القانون. الحقيقة أن منح حقوق لجماعات بالنظر إلى وضعها الخاص يقود لبلورة وجود هـــذه الجماعات. من هنا فقد يكون لبعض الأشخاص مصلحة فى "الانتماء" لإحدى الجماعات التى تحظى بامتيازات تعويضية فى حـــين أن وعـــيهم "الإثنـــي" ضعيف بل قد يختفى من تلقاء نفسه أو يتخذ شكلا آخر فى الجيل اللاحـــق. فالجماعات لا يأخذ وجودها شكلا نهائيا إذ إن الحركـــة والمبـــادلات بـــين الجماعات تضاعف من انتماءات ومرجعيات الفرد إلى عدة جماعات، التـــى منها الدينى ومنها القومي. وبالتالى فكل فرد يعيد تشكيل وتكوين شخـــصيته ارتكازا على هذه المرجعيات وهذه النوعيات من التماهي. وقد حولت هـــذه التناقضات سياسة "الحركة الإيجابية" *Affirmative action* التى كانت قـــد تـــم

تبنيها فى بعض ولايات الولايات المتحدة الأمريكية لصالح الأفارقة الأمريكيين والإسبان إلى نوع من الإشكاليات. عدد كبير من هذه الولايات قد تراجع عن تطبيقها أمام الاحتجاجات التى علت باسم مساواة المواطنين. وقد لوحظ تنامى "الإثننة" فى الحياة العامة: فسؤال الأمريكيين عن جماعاتهم "الإثنية" أو "العرقية" لتطبيق سياسة "الحركة الإيجابية" "*Affirmative action*" يقوى ويدعم الإحساس "الإثني" و"العرقي" لدى الجميع.

يجب علينا فى الحالة الأمريكية ألا نتوقف عند هذه الانتقادات وإن كان لا شك هناك فى صحتها. فقد أتاحت بعض التدابير اللصيقة بسياسة "الحركة الإيجابية" "*Affirmative action*" فى توقيت معين من تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية فرصة لتسريع الحركة الصاعدة لجزء من الجماعة "الأفريقية – الأمريكية" وحل تناقض أساسى فى الديمقراطية الأمريكية التى رفضت بعنف طيلة قرن كامل إعطاء بعض الجماعات "الإثنية" و"العرقية" ما تستحقه من مكانة. وتظهر هنا خطورة تبنى تشريع دائم للتمييز الإيجابى يبلور وجود جماعات خاصة صاحبة حقوق معينة فى داخل المجتمع القومى بدلا من استهداف حشد الناس حول القيم والقواعد المشتركة التى تسمح بتكوين مجتمع ديمقراطي.

الحياة الجماعية:

تعرف الحياة الجماعية بالحركة الاجتماعية التى تقرب إلى ذات المستوى الابن والأب، الخادم والسيد، وبشكل عام المنخفض والمرتفع وترفع المرأة مجتهدة شيئًا فشيئًا فى جعلها مساوية للرجل [...]. هناك أناس فى

أوروبا اختلطت فى أذهانهم الصفات المختلفة التى يتحلى بها الجنسين ومن ثم يدعون للسعى للتساوى فقط بين الرجل والمرأة وإنما لجعلهما متماثلين.

وهم يكلفونهما بذات الوظائف ويفرضون عليهما نفس الواجبات ويمنحونهما ذات الحقوق وبذا يخلطون بينهما فى كل شيء، الأشغال والمتع والصفقات.... إلخ.

ويمكن هنا بيسر شديد القول بأن الاجتهاد فى مساواة جنس بجنس آخر يفضى إلى الحط بالإثنين معا. وتوضح مقولة "توكفيل" "*Tocqueville*" هذه نوعا من أنواع الشطط الممكن فى الحياة الجماعية الديمقراطية: هل علينا أن نخشى أن تفضى بنا المساواة بين جميع المواطنين إلى عدم التمييز بين الأفراد.

الفردانية الأسرية:

كان القانون المدنى قد نظم الأسرة بوصفها "مجتمعا طبيعيا". وهو يقصد بتكريس الفصل بين العام والخاص حماية الأسرة الشرعية وفقا لهذا القانون كانت المرأة المتزوجة غير مسئولة والزنا جنحة، كما كان الطفل الشرعى وحده هو الذى يتمتع بالحماية ومن ثم فلم يكن فى استطاعة الأب الاعتراف بالطفل غير الشرعى كما لم يكن فى وسع المرأة غير المتزوجة مقاضاة شريكها للاعتراف بطفلهما.

ومن هنا فقد كان هذا التشريع يدين الطفل غير الشرعى بجعله اجتماعيا "ابن زنا" وبالتالى فالنسب والإرث مقصوران على الأسرة الشرعية.

ترتكز التعديلات الهائلة على قانون الأسرة التى تمت منذ الستينيات فى الاعتراف بحقوق الأفراد على حساب المؤسسة الأسرية على النحو الذى أقامها به القانون المدني.

كرس القانون وعجل بتغيير التقاليد والقيم، وأسفر ذلك عن تساوى حقوق الرجل والمرأة ومنح جميع الأطفال حقوقا متساوية سواء أكان ميلادهم شرعيا أم لا، وقد أصبحت حقوق الفرد - كل من الزوجين والأطفال - ذات أولوية وأسبقية على مصلحة مؤسسة الأسرة.

اكتسبت النساء فى فرنسا استقلالهن القانونى الذاتى مؤخرا، فلم يصلن إلى حقهن فى الادعاء أمام القضاء والترافع إلا عام ١٩٣٨ كما استمرت الوصاية الزواجية عليهن حتى عام ١٩٦٥. وقد حلت سلطة الأبوين محل السلطة الأبوية عام ١٩٧٠. وقد نالت المرأة الحق فى مزاولة نشاط وظيفى بدون إذن مسبق من زوجها عام ١٩٦٦ كما نص على تقديم إقرار بالدخل المشترك للزوجين عام ١٩٨٣ وعلى إشهار الطلاق بموافقة الزوجين معا بدون الحاجة لتبيان خطأ الشريك عام ١٩٧٥.

الواقع أنه من خلال التشريع تحولت فكرة الزواج ذاتها[١]، فأصبحت عقدا حرا متساويًا بين رجل وامرأة وقابلا للفسخ بإرادة مشتركة من الطرفين أى أن إمكانية الانفصال متضمنة فى قرار الزيجة ذاته. الحقيقة أن ثلث حالات الزواج ينتهى بالطلاق ونحو نصف هذه النسبة من حالات الانفصال يتم فى باريس. ويفسر لنا عدم استقرار العلاقات ظواهر كثيرة انتشرت من السبعينيات مثل تراجع نسب الزواج وقلة عدد الأطفال عند الزواج وكبر سن النساء عند الولادة الأولى وارتفاع نسبة الطلاق وانصراف المنفصلين عن إعادة الكرة بزيجة ثانية.

---

(١) إيرين تيرى *Jréne Thèry*، "تسخ الزواج" *"Le démariage"* باريس، "دار النشر أوديل جاكوب" *Odile Jacob* ١٩٩٣.

يظهر تنامى حالات المعاشرة غير الشرعية الطريقة الجديدة في استيعاب فكرة الارتباط. فارتضاء هذا النوع من المعاشرة هو اختيار لحياة مشتركة بل قرار الإنجاب معا (٣٥% من المواليد جاءوا إلى الحياة خارج نطاق الزيجات الشرعية) مع الاحتفاظ داخل الزيجة بمنظور ما أطلق عليه سلفا "الارتباط الحر" ومعناه إعلان رباط غير مقنن وغير مؤسسى متروك لإرادة ومسئولية الطرفين اللذين أقاماه.

ويعكس هذا الاختيار إرادة الفرد ورغبته فى رفض المؤسسات وتقرير أمور حياته وما يراه من مسئوليات والتزامات. الواقع أنه ينبغى أن ترتكز إرادة العيش والتقدم فى العمر معا على الثقة فى الحب وعلى الأخلاقيات التى تمليها المشاعر والأحاسيس، فلمشاعر الحب والعاطفة سيادتها وسطوتها. والحقيقة أن الحياة الزوجية يطول أمدها بين الزوجين إذا ما وجد كل منهما سبيلا خلالها للتعبير عن حقيقته والمضى قدما فى اكتشاف ذاته وتأكيدها.

وقانون الأسرة لم يعد يتمحور حول الزواج وإنما حول التناسل. فالزواج أو العلاقة غير الشرعية نوعيتا ربط بين فردين يمكن أن ينفصلا بالطلاق أو بالتفريق. من هنا فإن رابطة البنوة هى التى تتسم بالديمومة أيا ما كان شكل الأسرة، شرعية أو غير شرعية. وقد كرس القانون هذا التطور، فالمعاشرة غير الشرعية معترف بها كشكل من أشكال الارتباط ويمنح الأطفال الناشئين عنها ذات الحقوق التى للأطفال الآتين من زيجة شرعية. والملاحظ أن هناك مبدأ تشارك بين الأبوين بدأ فى الظهور تدريجيا فى جميع المواقف.

إن المنطق الذى تستند إليه الدولة – الحامية- هو حماية حقوق الأفراد، والتطور بهذا المعنى يعانى بلا شك من عثرات عديدة لم تسلم من

الانتقادات خاصة ما تعلق منها بالتوريث والضرائب. ويميل قانون المواريث الفرنسى إلى تمييز حقوق الأطفال – أى توريث ممتلكات الأسرة – وإعطائها أولوية تسبق العلاقات التبادلية بين الزوجين طرفى العلاقة. والمعوقات أمام حرية الوصية – التى تعطى أولوية للأطفال – تبدو أكثر فأكثر زائحة وحائدة بالنسبة للقيم السائدة. أما فـــى الولايـــات المتحـــدة الأمـــريكية فهذه الحرية لا تعرف حدودا.

ويظهر لنا النظر إلى الإقرار المشترك الذى يقدمـــه الزوجـــان عـــن مجموع دخلهما وتصاعد الضرائب المباشرة أن الزيجات التى يمارس فيهـــا أى من الزوجين أو كلاهما نشاطين وظيفيين أو يكون بها مرتبـــان، ليـــست ذات خطوة. ومن الأمور الفادحة أن تحصل المرأة المتزوجة المتفرغة للحياة الزوجية على حماية اجتماعية مساوية لتلك التى تحـــصل عليهـــا الزوجـــة المزاولة لنشاط وظيفي. هذه البقايا من السياسات العائلية التى تحبذ الخصوبة والتى ارتبطت بتاريخ فرنسا الديموجرافى فى القرن التاسع وبالخوف المفرط من توقف النمو السكاني، فى طريقها إلى الزوال التدريجى كما حـــدث فـــى الديمقراطيات الاجتماعية ببلدان شمال أوروبا.

الحقيقة أنه فى المجتمع الديمقراطى المولع بالمساواة ينظـــر إلـــى أى تفرقة أو ميزة فى الحياتين الخاصة والأسرية حيث يختلف النـــوع والـــسن بوصفهما أمرين تمييزيين. وقد كرس القانون الحركة الناحية إلى عدم التمييز بين دورى الذكر والأنثى فتشارك الاثنان فـــى الأنـــشطة الوظيفيـــة وزادت مساهمة الآباء فى العناية بالأبناء. وليس معنى ذلك أننا قـــد وصـــلنا إلـــى المساواة، فنحو ٨٠% من الأعباء المنزلية تقوم بها النساء حتى الآن.

ولكن حتى إذا تعادلت الكفاءة بين الجنسين، تبقى الرواتب بينهما غير متساوية وغالبا ما تنحى النساء جانبا عند الاختيار لوظائف عليا فى مجالى الاقتصاد والسياسة وكأن هناك "سقفا من الزجاج" غير المرئى يحول دون ارتقائهن المراكز الاجتماعية المرموقة. يمكننا القول إنه خلال الجيل الأخير، حدثت تغييرات وتحولات هائلة. وتشى قوة الاحتجاجات التى ترتفع بين الحين والآخر ضد ما تبقى من تمييز و"همينة ذكورية" بقوة الحركة التى لا تسعى فقط للمساواة وإنما ترمى أيضا إلى عدم التمييز بين الأفراد والمواقف، وعلينا هنا الإشارة إلى أن الدرب أمامها ما زال طويلا.

وتشير المطالبة بالزواج بين المثليين والرغبة فى موازاته ومحاذاته بالزواج المتعارف عليه إلى ذات الحركة، ويرى مؤيدو الزواج بين المثليين أن مجرد تمييز طرفى الزواج المثلى عن غيرهم من أطراف الزيجات المألوفة هو نوع من التفرقة والتمايز.

الإصلاحات الدينية المرمقة:

ليس التعبير عن المشاعر الدينية بمأمن من آثار الفردانية. وقد بين "توكفيل" ***Tocqueville*** فى السابق أن "الدين – الأخلاق" يُعد ربما أكثر من الدين الذى ينحو للسمو فوق الوجود المادى طابعا للمجتمع الديمقراطي. فقد ترك ضعف الكنيسة الكاثوليكية التى تنتمى لها أغلبية الشعب الفرنسي، الفرصة لظهور أشكال تلقائية وفردية من المعتقدات والممارسات التى تظهر وتعبر عن نفسها خارج إطار كل مؤسسة مقامة.

نلاحظ أن فى جميع الأديان هناك تقدم نحو غلبة النزعة الأخلاقية الوحدانية، وأن سمتا من السمات الأساسية للانسجام والتوافق مع المثل

الأخلاقية العليا هو الصلة بالآخر. فنحن نعيش عصر دين الآخر وأولوية الصلات بين البشر على حساب علاقة السمو والكينونة فوق الوجود المادي.

وتظهر أزمة الكنيسة الكاثوليكية بوصفها مؤسسة فى الصعوبة التى تجدها فى اختيار الإكليروس وقلة الممارسة التقليدية خاصة ما تعلق منها بحضور القداس كما يدل على ضعف المؤسسة التراجع الحاد فى الدعوة وتقدم القساوسة فى العمر وارتداد العديد منهم إلى العلمانية. ويمكن القول إن نسبة الممارسين لواجباتهم الدينية بشكل يتسم بالانتظام والاستمرارية لا يتجاوز عشرة فى المائة، بل إن بعض الممارسات قد انهار الالتزام بها حتى أوشكت على الاختفاء تماما، فإذا كنا نلاحظ أن عدد الزيجات الدينية وحالات التعميد قد قلت فإن جلسات الاعتراف قد تلاشت تقريبا، يعنى هذا أن الأفراد ينتقون من بين الممارسات ما يستبقونه ويذرون الباقى منها. كانت الكنيسة التقليدية تنظم خطبة وحيدة تجمع فيها العقائد والقيم والسلوكيات. هذا الرابط الجامع هو الذى تبدد تدريجيا، ذلك أن الفرد أعاد تفسير إيمانه وممارساته لنفسه مما شظى الرسالة الواحدة والموحدة للمؤسسة الكنسية الكهنوتية. أما خارج نطاق الكنيسة فقد تنامت أشكال عدة من التدين التلقائي. تنحو الفردانية الحديثة إلى إضعاف بل إلى تدمير انضمام الأفراد للمؤسسات غير أن ذلك قد أزاد فى ذات الوقت الشك الوجودى وغذى حاجة الأفراد للاعتقاد.(١)

إذا كان الدور الاجتماعى للكنيسة بوصفها مؤسسة مكلفة بالرقابة على معتقدات وسلوكيات أغلبية الشعب، قد تقلص فذلك لا يعنى أننا نشهد نهاية

---

(١) دانيال هرفيو – ليجيه *Daniele Hervieu-Leger* "أنتجه إلى مسيحية جديدة؟" *Vers un nouveau christianisme?*، باريس ، دار النشر سار *Cerf* ١٩٨٦.

الطموحات الدينية وإنما أننا فى حضرة إعادة تكوين لطرق وسبل الإيمان ومزاولة الممارسات. باسم القيمة المنوطة بالمصداقية، حالت الممارسات الشخصية العديدة والتدبر الحر والانضمام الإرادى الحر محل احترام المعايير المفروضة من قبل الكنيسة. يمكننا حتى الحديث عن إضفاء المسحة البروتستانتينية على الكنيسة الكاثوليكية. والحقيقة أن البروتستانتينية تلقى قبولا واستحسانا بسعة الأفق واستقلالية والمبادئ الأخلاقية التى تنادى بها. فتنظيمها فى هيئة عدة كنائس صغيرة مثل الكنائس الإنجيلية واللوثرية أو المنقسمة مثل الكنيسة التى تم إصلاحها والتى تعد مسرحا للمواجهة بين الاتجاهات الأصولية والليبرالية يبدو أكثر قربا من القيم الحديثة منها إلى التنظيم التراتبى والمركزى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

فى نطاق "الإصلاحات الدينية المرمقة" التى يحاول كل شخص القيام بها كيفما اتفق، يتزود الفرد بعناصر دينية مستقاة من مصادر متباينة كالمسيحية والديانات الشرقية والتقاليد الباطنية الغربية أو الشامانية لصياغة "دينه" الخاص. من هنا نرى جماعات تتشكل ينضم الناس إليها وينصرفون عنها وفقا لأهوائهم بدون إجراءات أو رقابة، كل يكوّن كما يتراءى له "الدين الذى يميل إليه فؤاده".

ويمكننا هنا القول إن البوذية وقد تمت مواءمتها مع قيم الحداثة تجتذب اهتماما كبيرا. وفى تنامى الطوائف والنحل الذى يتسم بصفة خاصة بالقوة فى الولايات المتحدة الأمريكية ويكثر فيها الدعاة، دلالة على حيوية الحركات الدينية غير الخاضعة لرقابة وتحكم الكنيسة.

غير أنه فى ذات الوقت يتزايد عدد الذين يعتكفون فى الأديرة، وقد جمع البابا حوله فى صيف ١٩٩٧ مجموعة من الشباب المتحمس فى

باريس. ونلاحظ بصفة خاصة ما حدث من تجديد فى الصلاة على حساب الممارسات الجماعية كحضور القداس. والحقيقة أن الجماعات ودورات إقامة الصلوات التى تضع هدفا لنفسها التجديد المعنوى والروحى تتزايد وكذلك الإقبال على الاعتكاف. وقد حلت الصلوات التلقائية التى يرتجلها المصلى محل الصلوات المحفوظة عن ظهر قلب. كلُ أصبح مبدعا لممارساته غير مقيد بضغوط وضوابط الزمان والمكان والظروف والأشكال المؤسسية. ويظهر ابتداع كل فرد لشعائر وطقوس جديدة الرغبة فى إحلال دين اقتناع يشكل فيه كل فرد عقيدته وممارساته محل دين الانتماء والتبعية. فالعلاقة مع الإله ينبغى أن تكون فرصة لتفتح وازدهار الذات وإثراء للعلاقات مع الآخرين.

تتوافق ممارسات الكنيسة الكاثوليكية ذاتها مع القيم الفردانية، ويجتهد أكثر المؤمنين والقساوسة حداثة فى إلحاق الممارسات الشكلية بمصداقية الإيمان وبالطابع الشخصى للالتزام الديني. من هنا نجد أن الممارسات التى يتم تشجيعها أو فرضها من قبل التراتبية أو الهيراركية تتأثر تدريجيا بطلب المصداقية ويفسر ذلك اجتهاد ما يتم من إعداد وتجهيزات للتعميد ومناسبات الزواج المقترحة على المؤمنين فى تجديد معنى السر والقربان فى هذا الاتجاه.

أما المسلمون واليهود الذين لا ينتمون للكنيسة فيتبنون ذات الصلة بدياناتهم.

الذين يرون منهم أنهم متدينون يوقنون أنه أمر شخصى، فممارساتهم ضعيفة ومرجعيتهم للتقاليد اليهودية أو للإسلام تتعلق بأمور شخصانية، فردية وأخلاقية أكثر منها ميتافيزيقية. والبعد الأخلاقى كان دوما محوريا فى اليهودية. أما البروتستانيون المنقسمون بين الكنائس المتنافسة فقد حاولوا من

جانبهم وضع ضوابط وقواعد لأنفسهم بعيدا عن أى تنظيم. والحقيقة أن كل الأديان تحقق بتأثير من الفردانية تطورات مماثلة. أما المؤسسات الكنسية فتعانى وهنا وضعفا. من هنا فالمسيح يبدو "مثلا ونموذجا أخلاقيا" أكثر منه وجودا إلهيا فوق الطبيعة. كل من يعلنون شكلا من أشكال الإيمان بالله – وهم أغلبية الشعب – ينتهى الأمر بهم إلى الوجود حول مجموعة القيم المشتركة التى تتقاسمها الأديان الكبرى وتتحلق حولها. ويحل الالتزام المجمع عليه أخلاقية إنسانية الذى يلخصه الانضمام المطالب به إلى إعلان حقوق الإنسان محل كل من الإيمان بإله شخصى وبالممارسات التى تشرف عليها المؤسسات الدينية.

السلطة "الديمقراطية" والعلاقات بين البشر:

تظهر الدمقرطة أيضا فى تنظيم العمل الجماعي، تمت صياغة قانون العمل تدريجيا للدفاع عن حقوق العامل الأجير الذى كان مستغلا خلال أولى فترات الثورة الصناعية. وشيئا فشيئًا استطاع التشريع ضمان وقت العمل وشروط ممارسته.

فى ثلاثينيات هذا القرن تم تجاوز مرحلة أخرى وتحديدا عند إعادة التفكير فى مبادئ نظرية "تايلور" *Taylorisme* التى لم تكن ترى فى العمال سوى حركات آلية محدودة ضمن نمط إنتاجي يقسم عملية التصنيع إلى سلسلة من المهام الوجيزة المتتالية. اكتشف آنذاك أن المنشأة وسط اجتماعى قبل أن تكون وسطا تقنيا. هل كان من الممكن الحديث عن غقلانية عند اعتبار الإنسان بمثابة آلة؟ كيف يمكن التعامل مع "المواطن – السيد" فى العمل بوصفه إنسانا آليا مقصور دوره على تكرار حركة آلية لا تتغير؟

تأخذ أساليب الإدارة فى المنشأة فى حسبانها القيم الجماعية ونمط العلاقات بين الرجال الديمقراطيين. والملاحظ أن المنشآت تقوم بشكل مطرد بتوسيع مدى المهام، كما يعهد لجماعات العمل بوسائل لتنظيم توزيع عملها بنفسها وتحديد إيقاعه. ولهذه الجماعات الحق فى ألا يقتصر عملها على مجرد تطبيق أوامر مفروضة عليها من قبل سلطة عليا. ويعد تضاعف "حلقات الجودة" و"جماعات التقدم" التى كانت تركز مقترحات العاملين الخاصة بتشغيل الورشة وحتى المنشأة مرحلة ذات معنى ودلالة لهذا النمط من الإدارة. كتابات عديدة فى مجال الإدارة تنشر فكرة المسئولية الشخصية للعامل الذى يتقاضى أجرا استنادا للقيم الفردانية التى نحصر منها الاستقلالية والفعالية والقدرة على الحكم وإدراك معنى الفعل والمسئولية... إلخ.

والحقيقة أن استدعاء مبادرة الفرد وسطوة النمط "الديمقراطي" اللذين يتفقان والقيم الجماعية يبدوان أكثر فعالية من الإدارة السلطوية والتراتبية.

لسنا هنا بصدد تقييم حقيقة هذه "الديمقراطية" فى داخل المنشأة أو التساؤل عما إذا لم تكن وسيلة أقل علانية وأكثر فعالية لفرض قبول السلطة الحقيقية وإنما نحن ببساطة نرصد أن إدارة المنشآت لم يعد بوسعها إهمال آثار الفردانية الديمقراطية على العلاقات بين الأفراد فى العمل.

والحقيقة أن العلاقات الوحيدة المرضية للأفراد هى المرتكزة على تساوى الكرامة وهذه الرغبة فى المساواة تظهر بوضوح بشكل يومى فعلى سبيل المثال حذف من الاستعمال اليومى مصطلحات مثل "السيد" و"السيدة" و"الآنسة" تمييز للفتاة عن السيدة المتزوجة وحل محلها على شاكلة الولايات المتحدة الأمريكية استخدام الاسم مجردا وهو ما يضع الجميع على قدم

المساواة. وبذا اختفت "صيغة التهذيب" من مصطلحات التقديم في التعامل اليومي المألوف. جدير بالذكر هنا أن اللغة الإنجليزية، لغة الحداثة الديمقراطية لا تحوى إلا ضميرا واحدا وموحدا للمخاطب. أما اللغات التي تستعمل ضميرين مثل الإيطالية والألمانية والفرنسية فقد اتجهت إلى استخدام أكثرهما دلالة على الندية، فالشباب المنتمون إلى ذات الجيل يقبلون على استعماله وكذلك الأوساط التي تصف نفسها باليسارية. وقد أعلمتنا الصحافة أن "ليونيل جوسبان" "*Lionel Jospin*" ودانيال كوهن بندت *Daniel Bendit Cohn* قد تحادثا بدون كلفة في أول لقاء لهما وعزت ذلك إلى الثقافة اليسارية. أما في الإذاعة فقد تم تبني ضمير المخاطب الذي لا يشي بالكلفة لإضفاء مسحة من الطبيعية والتلقائية على الحديث الموجه للمستمعين.

من غير المستساغ للأذن والعقل ألا يستخدم طرفا أي علاقة ذات الضمير في التخاطب، ويعد اللجوء إلى أقل ضميري المخاطبة رسمية، أقرب للديمقراطية.

في بعض من كتاباته كان "توكفيل" *Tocqueville* قد تنبأ باختفاء الخدمة الشخصية والخدم من المجتمع الديمقراطي: "يمكن للخادم أن يصبح في كل لحظة سيدا" وهو يطمح إلى ذلك، من هنا ندرك أن طبيعة الخادم لا تختلف قط عن طبيعة ونوعية السيد. لم يكن إذن من حق "السيد" إلقاء الأوامر؟ وماذا يدفع الثاني إلى طاعتها؟ والإجابة عن هذا التساؤل تكمن في هذا الاتفاق المؤقت والحر بين إرادتيهما على ذلك *[...]*.

في حدود هذا العقد أو هذا الاتفاق يكون أحدهما سيدا والآخر خادما له، أما خارج هذا الإطار فهما مواطنان وكائنان بشريان. "في فيلم من إخراج

"فرانك كابرا" *"Frank Capra"* عرض فى فرنسا بعنوان "السيد راجلز الخارق" يظهر هذا التغيير الذى لحق بالخادم الإنجليزى المرتبط بسيده، كارتباط أبيه بوالد سيده، وجعله يتحول إلى رجل ملؤه الإنسانية، مواطن حر من الولايات المتحدة الأمريكية، منشئ لشركة إصلاح ومسئول عنها. الواقع أن مجالى الخدمة والتربية قد اتسما بالفعل بالاحترافية. "فالعاملون بالمنازل" "والقائمون على نظافة المحال الكبرى والأسواق المجمعة" يمارسون حاليا مهنة تستدعى "مواصفات ومهارات خاصة" ويحميها اتفاق جماعي. حلت محل المرضعة والحاضنة والمربى الذين كانوا فى الزمن القديم يقيمون فى كنف الأسرة التى يعنون بأطفالها ويتوارث عنهم أبناؤهم هذه المهنة، مهن أخرى مثل معاونة الأمم التى تحظى برضا السلطات العامة وأخصائية رياض الأطفال والممرضة والمعلمة يحصل ممارسوها على شهادات دراسية من الدولة ويقومون بأدائها فى مبنى عام.

استبدلت بالعلاقات الشخصية بين السادة والخدم والتى من واقع التعريف الخاص بها تتسم من حيث الوضع بعدم التساوى؛ مبادلات مهنية تضمن كبرياء وكرامة بشكل متساو وعادل بين من يقدم خدمة على درجة من الكفاءة ومن يتلقاها ويستفيد منها فى ظل علاقة يحكمها القانون. فى أستراليا، حيث أشكال الحياة اليومية ديمقراطية على نحو خاص، يجلس مستقل سيارة الأجرة بجوار السائق.

إضافة إلى ذلك نشهد اختفاء الطقوس ذات الطابع الأرستقراطى التى كانت البرجوازية قد أعادت تغيير توجهها ومنها التتابع فى أطباق الوجبات

وقواعد اللياقة عند الجلوس إلى المائدة التي كان "نوربر إلياس" "*NorbertElias*" يرى فيهما بداية تطور وسيرورة الحضارة، وارتداء ملابس معينة وفقا للمناسبة التي يحضرها الشخص ملائمة لأوقات اليوم المختلفة. محت فكرة المساواة بين الرجال والنساء كثيرًا من آداب اللياقة في الحياة الاجتماعية. وكإفساح الطريق أمام المرأة والنهوض لدى دخولها المكان والقيام من المكان لكي تجلس حين لا تتوفر أماكن الجلوس واستئذانها قبل التدخين وتقبيل يدها، قواعد سلوكية عديدة كانت البرجوازيات حتى الحرب العالمية الثانية تجبر على الالتزام بها لم تصمد أمام التساوى والتماثل بين تصرفات الرجال والنساء وأمام حرية التصرفات والسلوكيات الجنسية لكلا النوعين. من هذه القواعد ضرورة اعتمار قبعة وارتداء قفاز عند الخروج من البيت وعدم جواز التدخين أو الظهور في مكان عام مغ رجل آخر غير الزوج أو الخطيب وعدم جواز استقبالها لرجل وهي بمفردها. هذه الحرية في التصرف لم تكن الفتيات يحظين بها في المدن فقط وإنما في أكثر القرى تقليدية أيضا حتى إنه يمكن التساؤل عمن يجرؤ القول بأن هذه العادات الجديدة "تصدمه" وإن كان ممن جاوزوا سن الشباب؟

ويعد إقبال العالم كله وجميع الطبقات الاجتماعية على ارتداء الجنسين زيا موحدا وهو "البنطال الجينز" حاملا لذات المعنى. فهو دفعة في اتجاه عدم التمييز بين الجنسين وتعبير رمزى عن المساواة الاجتماعية.

حتى السبعينيات كان الزوجان يحملان ذات اللقب وكان ذلك يعكس رفعة شأن الزيجة آنذاك. فبحمل الزوجة في الحياة الاجتماعية للقب زوجها بل اسمه (السيدة بيير دوران *Madame Pierre Durand*) تكون قد تحددت

اجتماعيا قياسا واستنادا إلى وضع زوجها واقتصرت بالتالى مكانتها على وضع "الزوجة" أما اليوم فالنساء يحتفظن بعد زواجهن بالأسماء التى عرفن بها وهن فتيات وإبقائهن على هذه الأسماء فى حياتهن العملية بل الاجتماعية يفصح عن رغبتهن فى الاحتفاظ بهويتهن الشخصية. من هنا يظهر يوميا تقدم قيمة الفرد على قيمة الزيجة أو المؤسسة الزوجية. ومن ثم يقتصر اقتران اسم الزوجة باسم ولقب زوجها كما فى المثال السابق "السيدة بيير دوران" على الأوساط المدنية الراقية التى يتقلص عددها يوما بعد يوم فى فرنسا حيث مازالت تعيش بقايا للمجتمع الأرستقراطي. وهو أمر لا تعرفه البلدان الديمقراطية الأخرى. فالارتباط بين الزوجين يجب ألا يستتبعه تضحية بشخصية أى من الطرفين فهو جمع لكيانين مستقلين على قدم المساواة.

أدى الهوس والولع بالمساواة إلى صعوبة قبول حتى الاختلافات القائمة على السن أو الجنس أو المكانة، وأصبح لكل فرد الحق فى الحكم على جميع الأمور حتى تلك التى يجهلها متمثلا فى ذلك بالمواطن الذى يفصل تصويته بشكل شرعى فى موضوعات لا يمتلك بالضرورة كفاءة فى إدراكها.

ويمكننا هنا القول إن المعرفة التى ينظر إليها عن طيب خاطر بوصفها تقليدية ليست قيمة ديمقراطية. ويتسم العمل الفكرى وفقا لصيغة "توكفيل" ***Tocqueville*** "بالبطء والعمق" مما يحول دون الاعتراف به إلا بشكل هامشي، أما الكفاءة التقنية ذات الآثار الفورية فتحظى وحدها بالاحترام. ويختلط حق الجميع فى إصدار الأحكام بشكل متفرد فى كل مرة بالثقة العمياء فى

"الخبراء". وهؤلاء يحظون بأعلى درجات الاحترام فى ألمانيا تحديدا وكثيرا ما تتم استشاراتهم هناك.

يرى "توكفيل" *Tocqueville* فى تحليلاته أن الظـــروف فـــى المجتمـــع الديمقراطى متساوية ومتعادلة وأن العادات أقـــل تـــشددا. "فـــالفرد المفعـــم بالمشاعر الإنسانية تجاه أمثاله الذين يتساوون فى ذات الوقت معه، يـــصبح غير مستشعر لآلامهم إذا ما انمحى الشعور بالمساواة. "ويستشعر الديمقراطى إشفاقا عاما ومجردا تجاه الإنسانية جمعاء وبذا هو يتسم بالطيبة والوداعـــة. غير أنه تترصده وحدة ونرجسية ناشئتان عن هم حصرى يستبد به لتنميـــة ذاته.

ملحق

ألكسيس دو توكفيل *Alexis de Tocqueville*

"عن الفردانية فى البلدان الديمقراطية"

بينت كيف أن كل إنسان فى قرون المساواة كان يبحث فى داخله عن معتقداته، وأرغب فى تبيان كيف أنه فى ذات القرون وجّه كـل أحاسيسه ومشاعره تجاه ذاته فقط.

"الفردانية" عبارة حديثة أخرجتها إلى الوجود فكرة جديدة. فآباؤنا لـم يعرفوا سوى الأنانية. والأنانية حب جارف ومبالغ فيه للذات يدفع الإنسان إلى التمحور حول نفسه وتفضيلها على كل ما عداها.

أما الفردانية فهى إحساس هادئ ومتعقل يهيئ كل مواطن للانعزال عن جموع أمثاله والانزواء مع أسرته وأصدقائه إلى حد يجعله بعد تكوين هـذا المجتمع الصغير الكافى لاحتياجاته يترك طواعية المجتمع الكبير وشأنه.

تنشأ الأنانية من غريزة عمياء أما الفردانية فمرجعها حكم خاطئ أكثر منه إحساس فاسد ومصدره قدر متساوٍ من عيوب النفس وآفات القلب. تذبل الأنانية نبتة كل الفضائل أما الفردانية فتنضب معين الفضائل العامة، غيـر أنها على المدى البعيد تدمر الفضائل الباقية لينتهى بها الأمر بالتماهى مـع الأنانية.

والأنانية آفة قدمها قدم الوجود ولا تقتصر فى وجودها على مجتمع دون الآخر أما الفردانية فأصولها ديمقراطية ولديها قابلية للتنامى كلما تساوت الظروف.

فى المجتمعات الأرستقراطية تبقى العائلات على ما هى عليه لقرون طوال وغالبا ما لا تبرح مكانها، الأمر الذى يجعل إذا جاز الأمر، كل الأجيال معاصرة لبعضها بعضًا. فى هذه المجتمعات يعرف الإنسان أجداده الأوائل ويحترمهم ويتراءى له بدوره أحفاد. أحفاده بل يحبهم مسبقا. وهو يلزم نفسه عن طيب خاطر بواجبات تجاه هؤلاء وأولئك بل كثيرا ما يضحى بمباهجه وملذاته الشخصية من أجل هؤلاء الذين طوتهم الأيام وهؤلاء الذين لم يجيئوا بعد إلى الحياة.

من تأثيرات المؤسسات الأرستقراطية توثيق الروابط بين الإنسان وكثير من الذين ينتمون معه إلى ذات الوطن. ويمكن القول إن الطبقات فى هذه الشعوب واضحة التقسيم والمعالم وغير قابلة للتداخل ومن ثم فكل منها تصبح بالنسبة لمن ينتمى إليها تمثل وطنا صغيرا أوضح حدودا وأعز مكانة لديه من الوطن الكبير.

ونظرا لأن كل المواطنين فى المجتمعات الأرستقراطية يشغلون مراكز ثابتة فى هيراركية جلية، فإن كل منهم يرى فيمن يعلوه شخصا هو فى حاجة إلى الاستظلال بحمايته، ويرى أدنى منه آخر يمكنه الاستعانة به وطلب مساعدته.

من هنا فإن البشر الذين يعيشون خلال القرون الأرستقراطية وثيقى الارتباط دوما بشيء خارج نطاق ذواتهم ولديهم استعداد لنسيان أنفسهم.

حقيقى أنه خلال ذات الفترة الزمنية، كان المفهوم العام لكلمة "المثيل" غامضا وإنه لم يكن يتبادر إلى الأذهان فكرة بذل الذات لقضية إنسانية، إلا أنه كان من الممكن التضحية بالذات لبعض الناس.

أما فى القرون الديمقراطية التى تكون فيها واجبات كل فرد تجاه النوع أكثر وضوحا فالتفانى من أجل إنسان يكون أكثر ندرة، أى أن الرابط بين الانفعالات البشرية يمتد وينفك.

لدى الشعوب الديمقراطية تخرج أسر جديدة بدون توقف من العدم، فى حين تقع فيه أخرى على الدوام، أما الأسر التى تبقى فتغير ملامحها؛ ينقطع الخط الواصل بين الأزمان فى كل لحظة وتنمحى آثار وبقايا الأجيال. حينئذ يتم بسهولة نسيان السابقين ولا تكون هناك أدنى فكرة عمن سيجيئون بعد ذلك فلا يوجد سوى أقرب الأقربين فى دائرة الاهتمام.

كل طبقة تقترب من الطبقات الأخرى وتتدخل فى شئونها يصبح أعضاؤها متجاهلين لبعضهم بعضًا بل غرباء فيما بينهم. كانت الأرستقراطية قد جعلت من كل المواطنين سلسلة طويلة تربط المزارع بالملك، أما الديمقراطية فقد كسرت حلقات السلسلة وبعثرتها.

كلما تقاربت الظروف وتساوت، وجد عدد أكبر من الأفراد، ليسوا أثرياء ولا أقوياء بالقدر الكافى ليكونوا من ذوى التأثير الكبير على أقدار أمثالهم ولكنهم اكتسبوا أو احتفظوا بقدر معقول من المعارف والممتلكات تمكنهم من الاكتفاء ذاتيا. هؤلاء ليسوا مدينين لأحد ولا يتوقعون عطاء ما من أحد، ألفوا رؤية أنفسهم بمعزل عن الآخرين ويهيأ لهم عن طيب خاطر أن أقدارهم بالكامل ومصائرهم طوع إيديهم.

من هنا فإن الديمقراطية لا تُنسى فقط الإنسان أسلافه وإنمـــا تحجـــب أيضا عنه أحفاده وتفصله عن معاصريه، تحيله دوما إلى ذاته وتهدد بعزلـــه بالكامل فى غياهب نفسه.

"عن الديمقراطية فى أمريكا" *"De La démocratie en Amérique"*

"الجزء الثاني، الفصل الثاني،" "عن الفردانية فى البلدان الديمقراطية"

باريس، دار النشر جاليمار ***Gallimard*** ١٩٩٥ ص ١٤٣-١٤٥

الفصل الخامس

المواطنة والأمة

هناك صلة تاريخية بين المواطنة والأمة، ففى إطار الأمة تكونت الشرعية والممارسات الديمقراطية. فى جميع حركات الاستقلال فى أوروبا وأمريكا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفى القارتين الأفريقية والآسيوية فى القرن العشرين اقترنت المطالبة بالاستقلال الوطنى بتأكيد المواطنة ولم تنفصل عنها. باسم قيم المواطنة ثارت الشعوب المستعمرة على هيمنة المستعمرين الأوروبيين.

ظهرت الديمقراطية إلى الوجود فى شكل قومي، غير أن هذه الصلة التاريخية ليست بالمنطقية أو الضرورية. لم لا تمارس المواطنة على المستويين "تحت القومي" أو "فوق القومي"؟

يشترك التفكر فى التعددية الثقافية والحقوق "تحت القومية" من ناحية والتصورات الجديدة التى تتكون ارتكازا على البناء الأوروبي، من ناحية أخرى فى إعادة طرح هذه الصلة التاريخية. ويمكن للتساؤل عن الاعتراف بالحقوق الثقافية الخاصة لبعض الجماعات فى داخل الأمم أن يمتد إلى تفكير من ذات النوعية عن إمكانية الاعتراف بالحقوق الثقافية الخاصة بالأمم التاريخية فى داخل الكيان السياسى الجديد الذى ستكون عليه أوروبا المستقبل.

التعددية الثقافية والحقوق الثقافية

استطاع المجتمع الحديث الذى نشأ من الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية الخاصة "بالأفراد – المواطنين" بفضل تأسيس الدولة – الحامية إفساح مكان للمطالب المشروعة للحركة العمالية وضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى يحملها المجتمع الصناعى إلى كل المواطنين وإلى الأجانب المقيمين بشكل قانوني. كيف يتأتى لهذا المجتمع، أو يكون لزاما عليه أن يأخذ فى حسبانه المطالبة غير واضحة المعالم رغم قوتها "بالحقوق الثقافية" التى تظهر وتتضح فى مجتمعات هى اليوم أكثر تنوعا وانفتاحا وأعمق ديمقراطيا؟

أليس عليه اليوم بعد دمج نقد الحريات "الشكلية" المستوحاة من المفكرين الماركسيين والحفاظ على الحريات الحقيقية أن يدمج أيضا النقد المستلهم من الفلاسفة "الجماعانيين" "*Communautariens*" الذين نحصى منهم مايكل ساندل *Michael Sandel* وشارل تايلور *Charles Taylor* وألسدير ماكينتير *Alasdair MacIntyre* ومايكل والزر *Michael Walzer*؟ ما المقصود بالضبط من الدعوة إلى التعددية الثقافية؟

نقد المواطنة الكلاسيكية:

ينبغى قبل النقاش تحديد مدلول بعض المصطلحات. كل مجتمع من حيث التعريف متعدد الثقافات، فهو فى الأساس مكون من جماعات تختلف

من حيث الجنس والوسط الاجتماعى والدين الممــارس أو المتخــذ مرجعًــا وكذلك من حيث الأصول الإقليمية والقومية. وفق مبادئ المواطنة، كان من يطلق عليهم فى فرنسا "الجمهوريين" يرون إدارة هذا التباين بــالتمييز بــين العام والخاص:

فالمواطنة هى أيضا طريقة إدارة التباينات الثقافية. وما ذهبوا إليه يعد مبدأ تسامح حتى وإن كان قد طبق بغير تسامح وقت تأسيس الأمم وحتى وإن كان بعض من يطلقون على أنفسهم "جمهوريين" لا يعدون نماذجًا براقة له.

يشمــل النطــاق الشخصى حرية الميول والانتماءات الخاصة الدينية أو التاريخية، وتضمن الحريات العامة حرية المشاركة وحق ممارسة الــدين بحرية واستخدام اللغة الأم. أما على النطاق العام فتكون هناك وحــدة فــى ممارسات وأدوات الحياة المشتركة المنظمة سياسيا حول المواطنة.

ويتبنى من يطلق عليهم فى الولايات المتحدة الأمريكية "الليبراليــون" ذات الموقف – وتعرف هذه الحالة "بالاســتقامة الليبراليــة" أو "بالليبراليــة الإجرائية". بهذا التمييز بين العام والخاص يحاول "الجمهوريون" الفرنسيون و"الليبراليون" الأمريكيون جهدهم الجمع بين المــساواة المدنيــة والــسياسية للمواطنين مع احترام الارتباطات والانتماءات التاريخية أو الدينية الخاصــة، وضمان وحدة المجتمع بالمواطنة المشتركة وحرية الأفراد فــى اختيــاراتهم الوجودية.

وفقا لمبادئ المواطنة، تُعد التعددية الثقافية إذن حقا مادام الفصل بــين المجالين العام والخاص منشئا للنظام السياسي. لم تظهر التعدديــة الثقافيــة

الخاصة بالحياتين الاجتماعية والدينية والتى يدور النقاش حولها اليوم فى الديمقراطيات الغربية، إلى الوجود بسبب هجرات العاملين الكبرى إلى أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية ولا بسبب اكتشاف وجود وقيمة "الإثنية" فى الولايات المتحدة الأمريكية أو الاعتراف بحق الأقليات التى كانت قد اضطهدت لفترة طويلة فى الحصول على تعويضات. فهى تندرج تحت مبدأ المجتمع المؤسس على المواطنة. والحقيقة أن التعددية الثقافية لم تصبح محل تفكير جماعي ومطالبات وكفاح نضالى خلال الفترة من ١٩٧٠ وحتى ١٩٨٠ إلا بسبب إعادة طرح الفكرة والحقيقة القوميتين على مائدة النقاش والتساؤل عن الأشكال التى ينبغى أن تكون عليها المواطنة الحديثة.

والمشكلة التى تثيرها "التعددية الثقافية" المطالب بها خلال العقود الفائتة هي: هل يتوجب الاعتراف بها؟ وإلى أى مدي؟ إذا التزمنا بالمواطنة الكلاسيكية فإن الإجابة على التساؤلات الخاصة بما هى عليه التعددية الثقافية أو ما ينبغى أن تكون عليه، تكون جد بسيطة. إذا ما كانت النوعيات الثقافية للجماعات الخاصة متفقة ومتطلبات الحياة المشتركة والقيم الجماعية – حرية جميع الأشخاص ومساواتهم – فإن المواطنين والأجانب المقيمين بشكل نظامى على أرض الدولة يكون من حقهم

أن يولوا عناية للخصائص المميزة لهم فى حياتهم الشخصية كما فى الحياة الاجتماعية شريطة احترام النظام العام. هذا الحق ورد ذكره فى مبادئ دولة القانون ذاتها وفى الديمقراطية الحديثة. غير أنه فى ذات الوقت لا ينبغى لهذه الخصائص أن تنشئ هوية سياسية خاصة، معترف بوصفها هذا فى نطاق الحياة العامة التى يجب أن تظل حياة مشتركة ليس بها إلا لغة وممارسات المواطنة.

هل ينبغى الحكم على هذا التصور "الكلاسيكي" بالقصور والاعتراف على الملأ اليوم؟ إن "الحقوق الثقافية" جزء لا يتجزأ من الحقوق الفردية التى ترى الحداثة السياسية ضمانها.

علينا هنا أن نضيف إيضاحا فحواه أن النقاش لا يدور حول الحقوق "الثقافية" بالمعنى الفكرى للمصطلح (الحق فى القراءة وفى المعرفة العلمية وممارسة الفنون والحق فى تأمل الأعمال الفنية) وإنما بمعنى "حق الفرد فى أن تكون له حياة ثقافية خاصة وأن ينميها عند الاقتضاء بالمشاركة مع آخرين فى داخل مجموعة واضحة القيم والتقاليد المتقاسمة بينهم، وهذا يعنى هوية ثقافية يتيسر تمييزها عن هويات الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى"[1] هنا تثور المشكلة، إذ كيف يتم التوفيق بين الحرية والمساواة الفردية الخاصتين بجميع المواطنين – وهو المبدأ الذى لم يعد أحد يتشكك فيه أو يعاود تناوله بالنقاش – والاعتراف العلنى بخصائصهم الثقافية التى تعد جماعية؟

يرى المفكرون "الجماعانيون" "*Communautariens*" أن الإدارة "الكلاسيكية" للتنوع أصبحت غير فاعلة لضمان وجود ديمقراطية حقيقية. فهى وفقا لهم لا تلمس احتياج البشر لأن يحافظ على كرامتهم، ليس فقط بوصفهم مواطنين مجردين وإنما أيضا بوصفهم أفرادا محسوسين، حاملين تاريخا وثقافة غريبين. يجب وفق ما ذهب إليه "شارل تايلور"

---

(١) سيلفى ميزور ***Sylvie Mesure*** وآلان رينو ***Alain Renaut*** "الأنا الأخر" – "تناقضات الهوية الديمقراطية" "***Les paradoxes de L'identite démocratique***" باريس، دار النشر "أوبييه" ***Aubier*** مجموعة "التو" "***Alto***" ١٩٩٩ ص ٢٦١

"Charles Taylor" التأسيس لسياسة الاعتراف. ينصبّ نقدهم علـــى سياســـة استيعاب الجماعات التى أنتهجت باسم المواطنة. وهم باسم القـــيم الحديثـــة يضعون أيديهم على التجاوزات التى أدت إليها فى الماضى سياسة الاستيعاب المسماة باليعقوبية فى فرنسا، التى مؤداها، بشكل تسلطي، ضـــمان الـــدمج الاجتماعى والسياسى للمجال العام – محل تكوين المواطنـــة وممارســـتها – بـــواسطة الاتحاد/ المساواة/ الشمولية. ويتم ذلك بتهميش الانتماءات الدينيـــة أو التاريخية الخاصة وعلى المدى الطويل بتدميرها.

وفى محاجاتهم، يذكر المفكرون أن ما يقال عنه حياد الدولة لا يـــصل إلى إحجام وامتناع حقيقي. الواقع أن ممارسات وقيم المجال العـــام تفـــرض نفسها على الجماعات الخاصة التى تم تهميش عاداتها وقيمها وتسطيحها قبل استبعادها تماما. الحقيقة أن اللغة الرسمية تلفظ اللغات الأخرى التى يقتـــصر فى البداية استعمالها على محيط الأسرة وسرعان ما يطويها النسيان. الأعياد القومية هى أعياد الأغلبية. أما قيم المجال العام فتفرض على الجميع بواسطة المدارس وكافة المؤسسات العامة.

لم تستطع "الليبرالية" الأمريكية أو الإدارة "الجمهوريـــة" للاختلافـــات الاعتراف بالتعددية الثقافية والتأقلم معها. فرضت ثقافة موحدة. ينبغى مـــن الآن فصاعدا الاعتراف بالحقوق التى تم دوما إنكارها حتى تسود وتـــستقر ديمقراطية حقيقية.

مخاطر "الجماعانية" *Communautarisme*:

للتأكيد على الحقوق الخاصة مخاطر نلخصها فى مصطلح "الجماعانية" "*Communautarisme*". أول هذه المخاطر تناقضها مع حرية الأفراد. فإعلان

وجود حقوق خاصة قد يحصر الأفراد فى تفردهم وينسبهم إلـــى مجموعـــة تتعارض مع حريتهم الشخصية وما يملكون مـــن إمكانيـــات تواصـــل مـــع الآخرين. فالانتماء بالمولد إلى مجموعة معترف بها قانونيا يتناقض وحريـــة الإنسان الديمقراطي. فهذا الأخير "لا ينتمي" إلى جماعة حقيقية معزولة عـــن الآخرين، والمجتمع الحديث ليس مكونا من جماعات متراصة الواحدة بجانب الأخرى، ينتمى إليها الأفراد، وإنما من أشخاص لهم أدوار اجتماعية متباينة ومتعددة. وفى استطاعة هؤلاء، وفقا للظروف والملابسات التاريخية اختيار أشكال من المرجعيات والتماهي، لهم الحرية فى إعادة استيعابها على ضوء تاريخهم الفردى والجماعي. ومن ثم تتعارض الحقوق المعترف بها مع هذه الخاصية العميقة للمجتمع الفرداني.

وتتعلق المخاطرة الثانية بالتداخل أو الاندماج الاجتماعي؛ فـــالاعتراف العلنى بالمجموعات الخاصة يمكنه أن يبلور وأن يرسخ الذاتيـــة والمـــصالح الخاصة على حساب ما يجمع المواطنين. كما أنه بشكل منظم، يعيد الأفـــراد إلى كنف جماعاتهم الأصلية بدلا من أن يزودهم بوسائل تجاوزها، ويعيـــنهم على التعرف على الآخرين وعقد الصلات بهم. والمجموعات الثقافية لا تتسم هى الأخرى بالأبدية، فهى نتاج بنية تاريخية. ومنحها فى توقيت ما حقوقـــا خاصة، هو نوع من الاعتراف العلنى الذى يساهم فى إبقائها بـــشكل دائـــم. نستخلص من ذلك أن الاعتراف العلنى قد يقود غلى التـــشظية والتجـــزيء الاجتماعى بتقريبه ووضعه "الجماعات" المنغلقة جنبا إلى جنـــب بـــدون أن يكون هناك مبادلات بينهما.

ـ كيف يمكن فى نهاية الأمر ضمان المساواة بين الجماعات المختلفة إذا كانت تعطى أشكالا متباينة من المواطنة؟ ألا يقودنا الاختلاف المعترف به فى الحقوق بالضرورة إلى حقوق متباينة؟ كيف يمكن فى آن واحد إدراج تساوى المواطن والاعتراف باختلاف وتنوع حقوق الثقافات فى المؤسسات السياسية؟

أنعترف بالحقوق الثقافية؟

يأخذ الكتاب المعتدلون الذين ينادون بتخصيص مكانة للحقوق الثقافية فى حسبانهم كل هذه المخاطر. ف "ويل كيمليكا" "*W. Kymlicka*" على سبيل المثال، يسجل اعتراضا واضحا على فكرة المجتمع ذى التعددية المؤسس على جماعات لها وضعية قانونية غير متعادلة وغير متساوية كما كان يحدث فى المستعمرات الأوروبية أو قديما فى الإمبراطورية العثمانية.

كما يعترض على أى تعددية ثقافية لا ضوابط ديمقراطية لها تفضى إلى التجزيء الاجتماعى وإلى "إثننة" الجماعات التى لا أغلبية لها. وهو لا ينكر أن مجرد تقريب الجماعات التى يشير لها بعض مؤيدى التعددية الثقافية المطلقة يمكنه أن يؤدى إلى تشظية بل وتفجير المجتمع. كما أنه لا يجهل أن جعل الانتماءات الإثنية مطلقة يمكنه أن يتعارض مع حرية الأفراد. من هنا وجب ألا يكون الاعتراف العلنى بالجماعات الخاصة الذى ينادى به غير مشروط، وألا يقود إلى انطواء كل ذات أو هوية على نفسها. يفسر ذلك وضعه شروطا لتأسيس وإقامة "المواطنة المختلفة والمميزة"(١).

---

(١) ويل كيمليكا ***Will Kymlicka*** "مواطنة التعددية الثقافية" "***Multicultural Citizenship***" "تظرية ليبرالية فى حقوق الإقلية" "***A Liberal Theory of Minority Rights***" دار نشر جامعة اكسفورد ***Oxford University Press*** ١٩٩٥.

أول هذه الشروط ألا تفرض سيادة ما على الأفراد، الانضواء تحت جماعة بعينها. وأن تكون لهم حرية الانضمام والانسحاب من أى جماعة وإلا كان فى ذلك مساس بحريتهم الفردية. الشرط الثانى هو قصر الاعتراف على الثقافات التى لا تحوى سمات غير متوافقة مع حقوق الإنسان. فالمعايير الداخلية فى الجماعة يجب أن تتفق والقيم الاجمالية للمجتمع. فحتى يتم الاعتراف علنيا بجماعة ثقافية يجب أن تتسق تقاليدها والقيم الديمقراطية. فلا ينبغى انسياقا وراء النسبية الثقافية المطلقة التى ينادى بها بعض دعاة التعددية الثقافية الأمريكيين المتطرفين، قبول الاستناد إلى التقاليد الثقافية لتبرير عدم التساوي.

الدستورى والقانوني، بين الرجال والنساء، أو ختان البنات أو حق الأزواج فى ضرب زوجاتهم. يمكننا فى النهاية القول بأنه من المهم أن تتساوى كل المجموعات. والاعتراف بحقوق الأقليات لا يجب أن يصل بنا إلى مواقف تطغى فيها مجموعة بعينها على المجموعات الأخرى إذ إنه من الممكن إذا ما غابت المساواة بين المجموعات أن نجد أنفسنا فى وضع أشبه بالتمييز العنصري.

ينشد "كيمليكا" ***Kymlicka*** إذن ضمان اندماج أو تداخل يوصف بالمتعدد، أكثر صدقا وأكثر فاعلية وبالتالى أكثر ديمقراطية مناهض "للإثننة" والانفصالية.

توصل مؤلفون آخرون خاصة المنتمين منهم للمعهد الجامع بين علمى الأخلاق وحقوق الإنسان (بجامعة فريبور ***Univ. de Fribourg***) تقريبا إلى ذات الشروط للتعرف على الحقوق الثقافية. وهم يرون أن الأفراد لا يجب

نسبهم إلى جماعة ثقافية بعينها يلزمون بها، فعليهم الاحتفاظ بحرية الإبقاء على صلتهم بالجماعة التى انتموا إليها وقت مجيئهم للوجود، أو الانفصال عنها، بالإضافة إلى حرية اختيار غيرها. من هنا يكون لزاما أن ترتبط الحقوق الثقافية بالأفراد لا بالجماعات، وأن ترفض قطعيا فكرة التأسيس لحقوق جماعية. ندرك جيدا أن حقوق الأفراد تتعارض وحقوق الجماعة، غير أننا نؤكد فى نهاية الأمر على وجوب انتفاء أى تعارض بين محتوى الثقافات وحقوق الإنسان، أيمكننا الاعتراف بثقافة تقبل الرق وتشغيل الأطفال وعدم تساوى حقوق الرجل والمرأة أى فى قول واحد لا تعترف بكرامة الإنسان؟

لا يمكن لنا هنا إلا التسليم بهذه التحليلات المستوحاة بشكل مباشر من قيم الفردانية الديمقراطية. كيف يمكن إنكار إعطاء النظام الديمقراطى لنفسه شرعية منح كل فرد سبل تنمية قدراته وإدراك كنه ذاته مع كشفها خالصة للآخرين؟ وكيف السبيل إلى نفى وجوب عمل المجتمع الديمقراطى على الجمع بين المساواة السياسية للمواطن وطموحات الفرد الحقيقى المنغرس فى تاريخ وثقافة معينين مع أخذه فى الاعتبار، بالإضافة إلى ذلك كله، صواب جزء من الفكر المعاكس للثورة؟

غير أنه بمجرد تقبل هذه الأنماط من التفكير تثور مشكلة معرفة كيفية تنظيم الاعتراف المؤسسى بهذه الحقوق الثقافية بشكل واقعى ملموس.

ينبغي، بداية التأكيد والتذكير بأن المفكرين الجماعانيين المعتدلين ينشدون ذات الغاية التى يسعى وراءها الليبراليون الأمريكيون أو الجمهوريون الفرنسيون وهى الاندماج والتداخل الديمقراطى للجماعات فى

نفس الاتحاد السياسي. فالليبراليون والجماعانيون، إذا ما نحينا جانبا فلسفتهم يركزون اهتمامهم على الاستراتيجيات السياسية أكثر من صبهم إياه على الأهداف. من هنا كانت أهمية تناول هذه المشاكل من زاوية المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتساؤل بشكل واقعي عن كيفية التوفيق بين الطموحات التى قد يظهر تعارضها، بشكل "مؤسسي".

والنقاد الجماعانيون محقون فى الإشارة إلى أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة أبدا وإلى أن الثقافة المشتركة التى تؤسس لها وتضمنها المؤسسات العامة تفرض نفسها على الثقافات الخاصة.

الواقع أن هذا هو الثمن الواجب دفعه حتى يشارك جميع المواطنين مشاركة كاملة فى المجتمع الوطني. يعزف هنود الولايات المتحدة الأمريكية الأكثر جرأة اليوم عن وضعهم الخاص كمواليد أمريكيين وهو وضع حام لهم غير أنه يحمل فى طياته الكثير من عدم المساواة. صحيح أن مساواة المواطن وحقيقة جذوره من شأنهما التقابل والصدام، غير أننا إذا ما فكرنا قليلا فى نطاق المؤسسات تساءلنا: كيف يمكن تأسيس "مواطنة مميزة" تتسم بالمساواة؟ هل يمكن تفادى التناقض بين الاعتراف بالاختلاف والمساواة؟ وكيف من ناحية أخرى يمكن تجنب بلورة أو تجمد الانتماءات الخاصة إذا ما اعترف بها سياسيا وقانونيا؟ وترتيبا على ذلك كيف يتأتى ألا يقود الاعتراف العلنى بالإقليميات إلى مدرج مطالب لا نهاية له يفضى فى نهاية الأمر إلى تشظية اجتماعية؟

ونطرح هنا تساؤلا، لكى يصبح الأمر محسوسا أكثر عما يمكن أن يكون عليه محتوى "هذه الحقوق الثقافية"؟ ينظم حياد الدولة الدينى المدرج فى

المواطنة، الحرية الدينية، بل وأكثر من ذلك يشكل حماية لديانات الأقليات. ونذكر هنا أن بوذيبى فرنسا قد ازدهرت أوضاعهم منذ عدة سنوات بمعزل عن قواعد العلمانية. فالممارسات الفكرية متاحة للجميع. كل إنسان حر فى احترام الأعياد الخاصة وفى تبنى أشكال الحياة الجماعية التى لا تتناقض والقيم المشتركة.

تبقى مشكلة اللغة، من البديهى أن يتكلم كل إنسان باللغة التى يختارها فى بيته أو مع أقرانه، ولكن هل من حقه التحدث بها فى المدرسة وفى المستشفى وأمام العدالة وفى الدعاوى السياسية؟

إلى أى مدى يمكن لمساحة عامة مشتركة أن تكون منظمة دون أن يتواصل المواطنون باستعمال لغة عامة مشتركة؟ هل يمكن على سبيل المثال أن يفضى الاعتراف بالحقوق الثقافية إلى أن تكون النصوص الرسمية التى لا تختلف على زيادتها المطردة على مدى العقود الفائتة، مترجمة إلى السبع وعشرين لغة التى قد تطالب بشكل شرعى فى فرنسا بأن يعترف بها بموجب "الميثاق الأوروبى لحماية اللغات الإقليمية ولغات الاقليات"؟

يمكن التساؤل عما إذا كان هذا الأمر سيوصل خلال بضعة عقود إلى تبنى اللغة الإنجليزية بوصفها لغة مشتركة كما يحدث فى الوقت الحالى فى شبه الجزيرة الهندية. هل من الممكن ألا تبقى المدرسة المشتركة التى يتم فيها تعلم لغة المواطنة ولهجتها، قبل أى شىء مكان اكتساب القيم والممارسات الديمقراطية التى تسمح "بعمل مجتمع"؟ لا يتعارض هذا بالتأكيد مع المشروع المؤيد من جانب القيم الجماعية والخاص بالاعتراف الكامل بموجود أقليات وبإبرار مساهماتها فى الحياة الجماعية والسماح لها بشكل

أكثر ليبرالية بتعلم لغاتها الأصلية إذا ما رغبت فى ذلك وهو بشكل أكثر عمومية يسمح بإفساح مكان لها لا يتناقض والقيم المشتركة.

ألا تكفى إعادة التفسير "الديمقراطية" أى الأكثر مرونة والأكثر تسامحا لمبادئ المواطنة حتى تستشعر الجماعات الخاصة أن هناك اعترافا بكرامتها الجماعية؟ بمنح المهاجرين على سبيل المثال حقوقا خاصة وإن كانت عابرة يكون قد تم بلا شك تفضيل تدرجا للاندماج أقل قسوة وإيلاما.

من المأمول فى ذات السياق أن يكون معلمو المدارس الأهلية أكثر حساسية لتنوع ثقافات الأطفال الذين عهد إليهم بتعليمهم وأن يمنحوا مكانة لائقة لإضافات البلدان الأخرى للتاريخ العالمي، شريطة الاستمرار والمثابرة لتحقيق المطمح الأساسى وهو تعليم اللغة المشتركة، لغة المواطنة بالإضافة إلى الرياضيات لغة الحداثة التقنية المشتركة. وتقدم المدارس اليهودية التى تطبق برامج التعليم القومى مع استكمالها بتعليم التقاليد والموروث اليهودى مثالا لشكل ممكن للجمع بين الثقافتين المشتركة والخاصة، يمكن تعميمه. يتطلب الأمر فى كل الأحوال تبنى ما يمكن أن يطلق عليه شكلا من "الليبرالية المعتدلة"، وهو ما يقابل المصطلح الفرنسى "الجمهورية المتسامحة" "*Républicanisme tolérant*" هذا الشكل أكثر حساسية لظروف الحياة السياسية الثقافية والاجتماعية وأكثر ملاءمة للديمقراطية الحديثة من الجمهورية أو الليبرالية التقليدية لكونه يقترح أنماط دمج أكثر مرونة تأخذ فى حسبانها احتياجات الجماعات الخاصة.

فى ثنايا كل اعتراف قانونى بالتقاليد الخاصة خطر الانقياد إلى منطق مطالبات لا نهاية لها.

ما الذى يبرر الاعتراف بالعربية أو بلغة البربر وعدم الاعتراف باللغة الصينية؟ وبأى منطق يتم انتقاء إحدى لغات منطقة "بريتانيا" الفرنسية دون اللغات الأخرى؟ لماذا تعطى بعض المجموعات التاريخية أو الثقافية حقوقا جماعية لا تمنح للآخرين؟ بأى معايير العدالة يتم الاعتراف ببعض منها ورفض الاعتراف بالبعض الآخر؟ إن الهدف الأوحد من منطق الحقوق الخاصة هو الفرد. إذا ما أقرت مؤسسة "الحقوق الثقافية" وبالتالى السياسية والنوعية هذا المنطق فإن تعددية الحياة الاجتماعية المرغوب فيها والتى يصعب تفاديها يمكن أن تفضى إلى عدم تساوى فى الأوضاع السياسية. يكمن الخطر فى إمكانية تعزيز التشظية الاجتماعية بدلا من تخفيف حدتها فى حين أن المنطقين الاقتصادى والتجارى فى مجتمعات اليوم الديمقراطية يفرضا دوما نفسيهما على حساب الروابط المدنية. لم يصل إلى علمنا حتى اليوم أنه يوجد مجتمع حديث لم يوصل فيه الاعتراف المؤسسى بالتعددية الثقافية إلى تعددية اجتماعية وسياسية.

إذا ما احترمنا الشروط الموضوعة لتأسيس الحقوق الثقافية من قبل منظرى التعددية الثقافية المعتدلة، سنصل إلى وضع مقارب "للجمهورية المتسامحة" الموائمة لقيم المجتمع الديمقراطى الجماعية. الحقيقة أن المواطنة قد أعيد تعريفها مرات ومرات فى ضوء طبيعة المجتمعات وتطورها. من هنا وجب إطالة مدى تاريخها وإعادة تهيئة ممارساتها بطريقة ديمقراطية قبل أن تتم بواسطة القانون بلورة الفروق الثقافية التى تخضع لتعديلات مستمرة. الواقع أن الموقف ليس واحدا فى كل البلدان.

يمكن لقانون الأقليات أن يكون حلا لتعايش أقوام مختلفة في بلاد البلقان حيث التقاليد الديمقراطية على شيء من الضعف. أما التعددية الثقافية في كندا بين الشعوب الأصلية والجماعتين المؤسستين وجماعات المهاجرين والتي ألهمت "كيمليكا" "*Kymlicka*" أفكاره فهي ذات طبيعة لا تشابه في شيء "التعددية الثقافية" لأمة موحدة مثل فرنسا. الحقيقة أنه لا يمكننا تجاهل تاريخ الأمة وتاريخ شرعية النظام السياسي لتبني سياسات الاعتراف بالحقوق الثقافية.

وفي النهاية يمكننا ملاحظة أن التوازي بين المطالبة بحقوق اقتصادية واجتماعية - التي أدت إلى ظهور الدولة الحامية - والمطالبة بحقوق ثقافية ليس مقنعا تماما. فالثقافة ليست حقيقة ملموسة مثل النظام الاقتصادي.

ما وراء الأمة:

يطرح بناء أوروبا عددا من المشاكل السياسية في الأساس يمكن تلخيصها في المصطلحات التالية، عادة ما تمارس التطبيقات الخاصة بالمواطنة في الإطار القومي، فمؤسسات المواطنة كانت دوما قومية. بأي شروط إذن سيمكن للتطبيقات الديمقراطية أن تمارس على مستوى أوروبا؟ وكيف يتأتى لأوروبا ألا تكون مجرد سوق وأن تبقى على إرادة سياسية حقيقية؟

يلزم أن يكون هناك مكان للتعبير الديمقراطي، مكان للقرار السياسي تقرر فيه تقسيم الموارد وتقرر فيه الدفاع، وعند الضرورة باستخدام السلاح، عن الجماعة وقيمها.

نكرر هنا مرة أخرى أنه لا توجد بالضرورة ترجمة لمبدأ المواطنــة على مستوى "الدولة – الأمة". فالحقيقة أن قوميات القــرن التاســع عــشر والفلسفة الاجتماعية التى صاحبتها هى التى وضعت المبدأ القائل إن القومية والمواطنة يجب أن تختلطا. يمكن للمواطنة أن تمارس بشكل مثــالى علــى المــستويين "تحــت – القــومي" "*infranational*" و"فــوق – القــومي" *supranational*. والرابط بين الأمة والمواطنة ليس منطقيا وإنما هو تاريخى، غير أنه حدث تاريخى لا يمكننا القول بانعدام أهميته أو معناه.

المواطنة الأوروبية "الجديدة"

يمكننا القول مؤقتا إنه لا توجد مواطنة أوروبية مستقلة عن المواطنة القومية، فما يمنح حق المواطنة الأوروبية هو أن يكون الشخص مواطنا فرنسيا أو ألمانيا. من هنا فإن الحقوق السياسية الممنوحة بعد مدة إقامة معينة فى بعض البلدان للأجانب القادمين من بلد آخر عضو بالاتحاد الأوروبى لا تتعلق إلا بالحياة السياسية المحلية. فحتى إذا منحت المجموعة الأوروبية ذات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عبر كل المساحة الجماعانية لا لمواطنى الأمم التى تضمها وإنما أيضا للأجانب المقيمين بشكل منتظم، فإن المواطنة السياسية لا تترتب، على الأقل حتى الآن، على كونهم حائزين هذه الحقوق المدنية والاجتماعية.

إلا أننا علينا تجاوز وجهة النظر القانونيّة هذه والتساؤل عن المعنى السياسى للمواطنة. إذا كانت كل الشعوب الأوروبية تتخذ من مبدأ المواطنة مرجعيتها فإن الممارسات والمؤسسات التى من خلالها يقوم هذا المبدأ بتنظيم الحياة السياسية بشكل ملموس، تتباين كما رأينا من بلد إلى آخر وفق تاريخ تكوين الدولة والأمة وقصته. كل ما يعطى مبدأ المواطنة حقيقة محسوسة كان ومازال حتى هذا الحين قوميا. كل شعب من شعوب أوروبا مرتبط بطبيعة الحال بالمؤسسات السياسية التى تنظم حياته السياسية وحياته الجماعية وكل بلد من البلدان التى تبنى أوروبا متفرد. الأمر هنا ليس

مقصودا به حجب أو اجتثاث الخصائص القومية المميزة وإنما تحليل التحدى الذى تمثله هذه الخصائص لتنظيم نطاق أو مساحة أوروبية عامة وإضفاء الشرعية عليها.

يتطلب الإعداد لمواطنة أوروبية حقيقية أن يتم تأسيس وتهيئة مساحة أوروبية عامة أى حيز عام يتعرف فيه أعضاء المجتمعات الأوروبية فيه على أنفسهم باعتبارهم مواطنين. يجب أن يعتبر مواطنو أوروبا أن الحاكمين المنتخبين على مستوى أوروبا شرعيون وأن يروا قراراتهم شرعية. ويلزم كذلك أن تكون هناك رهانات ومجازفات ومناقشات ومؤسسات تنظم مجالا سياسيا مشتركا لكل مواطنى أوروبا.

وهذا يعنى بشكل ملموس، أن يقوم الفرنسيون على سبيل المثال بالتصويت لإيطاليين أو ألمان أو إسبان لا وفقا لانتمائهم القومى وإنما لتقاربهم السياسى وذلك لكونهم يتقاسمون ذات الرؤية للعالم وذات الطموحات الاجتماعية وذات القيم. ويستلزم ذلك أن يعتبروا القرارات المتخذة من قبل هذه السلطة المنتخبة بشكل شرعى قرارات شرعية. ويستتبع ذلك أيضا أن يكون الأوروبيون على استعداد للزود عن وطنهم المشترك. هذا هو الرهان الحقيقى حتى تكتسب المواطنة معنى حقيقيا وليس فقط "رسميا" و"شكليا".

غير أننا حتى لو رأينا هذا الهدف مرغوبا فيه فلا نملك إلا الإقرار بأنه حتى الآن غير متحقق. هل سيكون قابلا للتحقيق فى مستقبل قريب؟ متى سيتقبل المواطنون الفرنسيون شرعية القرارات المتخذة على المستوى الأوروبى بينما هناك قرارات مشروعة للحكومة الفرنسية تقابل بالرفض بل وتدعو المظاهرات فى الشوارع إلى إعادة النظر فيها؟ متى سيتقبلون الانضمام إلى الجيش الأوروبى دفاعا عن قيمهم أو مجتمعهم؟

الواقع أننا نشهد حاليا أزمة فى إعمال المواطنة فى فرنسا، فالإقبال على الإدلاء بالأصوات فى الانتخابات يتراجع والأصوات المؤيدة للأحزاب الرافضة للنظام السياسى فى تزايد. هل يمكن أن نأمل فى المستقبل القريب أن تعتبر قرارات سلطة أوروبية قرارات شرعية؟ تحتفظ الانتخابات الأوروبية فى الوقت الراهن بمعنى سياسى يعد فى المقام الأول قوميا.

على الرغم من كل ذلك، يمكننا القول إننا نشهد أيضا حاليا أول مظاهر وشواهد هذا الحيز الأوروبى العام. فقد تجاوزت المظاهرات الرافضة لغلق مصانع "رينو" *Renault* للسيارات فى "فيلفورد" "*Vilvoorde*" الإطار الإقليمي. كما تم التعليق من قبل وسائل الإعلام الفرنسية على الانتخابات فى بريطانيا العظمى وألمانيا بحماس واهتمام مساوٍ لما تبديه من اكتراث بالانتخابات الفرنسية – وهى محقة فى ذلك إذ إن للقرارات المتخذة من قبل الحكومتين البريطانية والألمانية مردودا مباشرا على مصير الفرنسيين.

نلاحظ أيضا أن ممثلى المزارعين الفرنسيين يعرفون باقتدار كيف يزاوجون بين مداخلاتهم ومظاهراتهم فى باريس وبروكسل أمام السلطات الوطنية والأوروبية، ألزم البرلمان الأوروبى اللجنة بالاستقالة فى يونيو/ حزيران ١٩٩٩ وبذا سطر بداية مسئولية السلطة التنفيذية أمام التمثيل المباشر للمواطنين الأوروبيين. وعقب هذا ببضعة أشهر أخضع البرلمان أعضاء اللجنة الجدد للاستجواب. وقد حاول بعض مسئولى القوائم فى انتخابات ١٣ يونيو/ حزيران ١٩٩٩ تركيز حملاتهم حول ثيمات أوروبية وتحويلها إلى رهان أوروبى وليس وطنيا خالصا.

أعملنا العقل حتى الآن فى إطار المواطنة "الكلاسيكية"، تلك التى تأسست فى إطار الأمم ولكن أليس على أوروبا تأسيس تنظيما سياسيا جديدا، وأليست بصدد عمل ذلك؟ يحاول الكثير من الكتاب اليوم صياغة ما يمكن أن يكون تصورا "جديدا" للمواطنة فى أوروبا.

وهم يدعون أن مواطنة أوروبا التى تتبنى وتتشكل ليست مجرد امتداد للمواطنة القومية على مستوى أوروبا ولا يمكن أن تكون كذلك، كما يضيفون أن أوروبا لا يمكنها أن تصبح ببساطة "أمة" أكبر حجما فهى فى سبيلها لابتداع مواطنة "جديدة".

ينتقد منظروهم أو المؤيدون لهم مفهوم المواطنة المسماة بالكلاسيكية أو التقليدية على مستويى الأحداث والقيم ويرون أنها قد فقدت قيمتها. غير أنهم فى ذات الوقت يعتبرون هذا التطور إيجابيا ويتمنون لو تكوّن مفهوم جديد للمواطنة ذو طبيعة اقتصادية واجتماعية تؤسس لممارسة ديمقراطية مبتكرة تتصف بالتشاركية.

يصعب بالنسبة لهم تعريف المواطنة باعتبارها مجموعة من "الحقوق – الحريات" – وهو التعريف السياسى، فمن الأبدى اعتبارها من الحقوق غير المالية أو لنقل بشكل أدق إن هذه الحقوق غير المالية تحديدا هى التى تصبح حقوقا سياسية. هذا هو المدرك الذى يتشكل على المستوى الأوروبي. الحقيقة أن الطبيعة السياسية الخالصة للمواطنة كانت مرتبطة بعصر القوميات وتكوين "الأول – الأمم" *Etats-nations* كما كانت ثورات نهاية القرن الثامن عشر قد حررت موطنى الدول القومية الجدد من العوائق الموروثة من المجتمع الإقطاعى التى عفا عليها الزمن.

وبناء أوروبا اليوم فى سبيله إلى تحرير الفاعلين الاقتصاديين من القيود التى تفرضها الحدود والتشريعات الموروثة من عصر الأمم والقوميات، وقد أصبحت المشاركة الاقتصادية والاجتماعية هى الغالبة فى الحياة الجماعية.

أضحى الانتماء الحقيقى للجماعة يعرف بالنشاط الاقتصادى لا بالمشاركة فى السياسة.

لم تعد المواطنة القومية وحدها هى المانحة للوضع القانونى والحقوق، فالمؤسسات الأوروبية فى سبيلها إلى تشكيل مواطنة جديدة. فالمؤسسات الأوروبية تمنح المواطنين الأوروبيين والأجانب المقيمين بشكل نظامى شرعى على الأراضى الأوروبية وضعا اجتماعيا استحال وضعا سياسيا حقيقيا، ومن ثم فقد أصبح من الممكن القول بأنه اعتبارا من الآن هناك مواطنة قومية وأخرى أوروبية.

قامت المؤسسات الأوروبية فى بادئ الأمر بتطوير أدوات الوحدة الاقتصادية وأتبعتها بالحق الاجتماعي؛ فقد عرفت على سبيل المثال صفة "الأجير" وحددت الحقوق المترتبة على هذه الصفة، كما ضمنت حرية العمل والحقوق الاجتماعية للمهاجرين والمساواة بين الجنسين. غير أن تكوين وحدة اقتصادية قد أفضى وفق منطقها الخاص إلى وحدة سياسية؛ فقد تم الانتقال بالضرورة من خفض التعريفة الجمركية إلى السوق المشتركة ومن ثم إلى العملة الموحدة مما استلزم سياسة اقتصادية مشتركة وبالتالى سلطة سياسية مشتركة. وقد تكونت جماعات ذات مصالح متجاوزة للقوميات تعمل فى ذات الاتجاه. والعودة إلى تاريخ المجموعة الأوروبية يثبت وجود هذا التطور المتدرج مدرجا به.

والقانون الجماعانى الأوروبى فى طريقه حاليا إلى ابتـداع مواطنـة مؤسسة على إدراك مشترك بين جميـع الأوروبيـين للتـضامن والعدالـة الاجتماعية. والمواطن الأوروبى يمكنه على أى حال أن يقيم دعـوى أمـام محكمتى العدل الأوروبيتين بل مخاصمة دولته الوطنية.

نسوق مثالا على ذلك فرنسا التى أدينت فى الثانى عشر مـن يوليـو ١٩٩٩ من قبل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بسبب "جـرائم تعـذيب". فللإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان أسبقية على القانون القومى وبذا أصبحت دستورا أوروبيا حقيقيا لحقوق الإنسان. وقد منحـت معاهـدة "ماسـتريخت" لجميع الأوروبيين حقوقا سياسية محلية وأسست مبـدأ طريقـة التـصويت الموحدة كما أعطتهم حق تقديم العرائض. ومن ثم فقـد أصـبحت أوروبـا والأقاليم – لا الدولة القومية – هى التى تتناول بالبحث والحل مشاكل الفقـر والتوظيف والتعليم والتحديث فى الحضر والريف والمساواة بين الجنـسين. وهناك لجنة للأقاليم لدى البرلمان الأوروبى سيكون لها حق مـنح الأقـاليم "الحق الشرعى فى تقرير مصيرها".

ترتب على ذلك أن تكونت هويات عدة بالإضافة إلى حقوق وواجبات متباينة يتم التعبير عنها من خلال مؤسسات يزداد عددها تباعا: شكل جديـد يتكون، تختلط فيه بطريقة مركبة استراتيجيات الأحكام الـسياسية القوميـة والإقليمية والأوروبية واستراتيجيات مجموعات المصالح متعددة القوميـات. والمواطنة الجديدة الناشئة من بـين كـل هـذه الأوضـاع والاسـتعدادات والمؤسسات والأفعال لم تعد مواطنة قومية ولا عالمية، وإنما مواطنة متعددة، كثيرة العناصر.

مواطنة محل الإقامة:

أبدى كتاب آخرون انتقادات أكثر جذرية تجاه المواطنة الكلاسيكية وهؤلاء يرون أن هذه المواطنة التقليدية تعد مبدأ يلفظ غير المواطنين ويستبعدهم ولا يساوى بين المواطنين وغير المواطنين، الأمر الذى يصعب احتماله قياسا على مبادئ الديمقراطيات الحديثة. وهذا ما يثبته، فى رأيهم، عدم اجتراء البلدان الأوروبية على طرد الـ *Gastarbeiter*، أى العمال المهاجرين الذين قدموا إلى ألمانيا بحثا عن فرص عمل بعقود مؤقتة.

فرغم بنود هذه العقود فقد بقوا بها للآجال التى ارتضوها حتى إننا خالجنا إحساس أنهم جزء من المجتمع الذى استقروا به علينا هنا استقراء كل ما يستتبع هذا التطور. فإعطاء الحق فى الإقامة وضمان ممارسة الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية بدون منح الحق فى التصويت وفى المشاركة فى الحياة السياسية بالمعنى الضيق للفظ، هو إيجاد مواطنين من الدرجة الثانية لا يستطيعون مثل الآخرين الدفاع عن حقوقهم ومصالحهم بالتحرك السياسي.

يجب تطبيق مبادئ المساواة والحرية على الجميع ولا يستثنى الأجانب من ذلك؛ فما الذى يبرر استبعادهم من الممارسة الكاملة للمواطنة وجعلهم ضحايا للتفرقة؟

من هنا ينبغى الفصل بين الجنسية وممارسة المواطنة فقد اتصف عصر "الدول – الأمم" بالخلط وعدم إمكانية التمييز بينهما.

نصل مما سبق إلى أن المشاركة الفعلية فى مجتمع ما ينبغى أن تمنح بذاتها الحق فى المواطنة. بما أن الأفراد موجودون بالمكان فهذا يعنى أنهم جزء ممن يعيشون فيه، بأى حق يطلب منهم أكثر مما يتطلبه العيش فى

المجتمع الذى يعيشون بين أعضائه؟ ليس مما يليق بديمقراطيــة حقيقيــة أن توضع شروط للحصول على المواطنة أمام الراغبين فى ممارستها. فــالفرد الذى يولد فى مجتمع ما أو أقام فيه صغيرا ينبغى أن يكون له بــشكل آلــى الحق فى أن يصبح مواطنا على شاكلة أولئك الذين عاشوا على أرضه أكثر من خمس سنوات حتى وإن كانت إقامتهم غير نظامية، فقد شاركوا فعليا فى المجتمع. أى شرط يوضع للحصول على الجنسية، خاصة ما تعلق بالمماثلة الثقافية أو الرغبة فى الانضمام إلى مجموعة تاريخية – سياسية هو شــرط غير مبرر. من هنا فإن الإقامة وحدها ينبغى أن تمنح الحق فى المواطنة مع استبعاد أى متطلب آخر بضرورة المماثلة أو توفر الرغبة. وهذا يجعل كلمة "مواطن" مع مالها من دلالة سياسية بحتة تفقد كل ما تعنيه ويصبح الفاعــل الإجماعى الحقيقى هو "المكلف" "***Le contribuable***" أو "المرتفق" "***L'usager***".

تثير هذه المحاجاة تساؤلات أساسية حول التنظــيم الــسياسى وحــول أساس شرعيته. فمنح حق المواطنة بدون شروط لجميع الموجودين على إقليم الدولة بحجة مساهمتهم فعليا فى المجتمع أمر يترتب عليه إعادة النظر فــى مبدأ التفوق بما هو سياسى وهو صلب المواطنة وأساسها.

هل للمجتمعات الإنسانية وحتى الديمقراطية، تلك التى تتصف بالحداثة أو بما بعد الحداثة أن تستبعد البعد السياسى البحت؟ هل يمكنها أن تقتصر فى ذاتها على المنافع المادية فقط، على مجرد المشاركة المحسوسة فى الحيــاة الاقتصادية مع تنحية أى سيادة ومشروع سياسيين؟

كيف سيتأتى لها، فى هذه الحالة، الحكم والفصل بين مصالح الأفــراد والجماعات التى تتعارض بالضرورة وتختلف اتجاهاتها؟ وكيف يتسنى لهــا تجنيد الطاقات فى مواجهة خطر خارجى محدق؟ أين وكيف سيظهر التعبير عن الإرادة الديمقراطية والرغبة فى الدفاع عن الذات؟

المواطنة "بعد القومية":

اقترح منظر آخر "للمواطنة الحديثة" يدعى "جورجن هابرماس" "*Jurgen Habermas*" منهج تفكير مغاير تماما، مرجعيته فيه إلى تصور سياسى فى أساسه لبحث ماهية المواطنة "بعد القومية". على المواطنة فى رأيه، أن تحتفظ بكامل معناها السياسى وعليها فى الوقت نفسه ترجمة القيم المشتركة بين الديمقراطيات الأوروبية كما تعبر عن ذاتها من خلال تأييدها وتوافقها مع حقوق الإنسان.

غير أنه انطلاقا من تحليل آخر بدا أيضا مدافعا عن فصم العلاقة بين الجنسية والمواطنة بتأسيسه "للوطنية الدستورية".

ينبغى بناء أوروبا بفصل الفكرة القومية عن تطبيق المواطنة التى ستمارس على مستوى أوروبا. كما يتوجب عزل الوطنية القومية – تلك التى يستشعرها الأفراد تجاه فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا – عن ممارسة المواطنة.

من هنا، فإن "الوطنية القومية" يمكنها التزاوج مع "الوطنية الدستورية" الخاصة بالمواطنة الأوروبية. وعلى هذه النوعية الأخيرة الرجوع للمبادئ المجردة وغير الملموسة، تلك التى تصيغها إعلانات حقوق الإنسان. ستبقى "الأمة" (ألمانيا وفرنسا) "محل الوجدان" وموضع التشارك فى الثقافة الواحدة والتاريخ الواحد، وهذا يجعل المساحة والفضاء الأوروبى العام "محل القانون". يمكّننا هذا من فصل "الهوية القومية" بما تحويه من أبعاد تاريخية وإثنية وثقافية عن المشاركة المدنية والسياسية القائمة على عقلانية القانون وحقوق الإنسان. ومن ثم يمكن القول إن الإحساس الوطنى ليس مرتبطا فقط

بأمة ثقافية وتاريخية معينة وإنما أيضا بمبدأ دولة القانون ذاته. ترتيبا على ذلك فإن "الوطنية الدستورية" بوصفها تطبيقا مدنيا خالصا منفصلا عن الانتماء القومى قابلة لإعادة تأسيس الهويات القومية مع ضمان سيادة "دولة القانون" ومبادئ حقوق الإنسان على المستوى الأوروبي.

هل بوسعنا على المستوى الأوروبى أن نقيم نظاما سياسيا مدنيا خالصا على النحو الذى تخيله "هابرماس" "*Habermas*"؟ هل من الممكن تنفيذ ذلك بدون إضعاف المواطنة نفسها؟ تنطوى تطبيقات وممارسات المواطنة، أيا ما كان المستوى الذى تنظم عنده على فكرة وجود أماكن بالمعنيين المجرد والمحسوس للكلمة يمكن لرجال السياسة والخبراء عندها، أن يتحادثوا ويتفاهموا ويحاولوا إقناع بعضهم البعض بدون اللجوء لاستخدام العنف.

بواسطة هذه المبادلات ومن خلالها يمكنهم معالجة مشاكل الحياة المشتركة وفض المنازعات بين الأفراد والجماعات والتوصل إلى توافقات وحلول وسط مرضية لكافة الأطراف. وهذا يفترض أن كل الأعضاء وإن لم يتقاسموا لغة واحدة، فعلى الأقل يشتركون فى لهجة وثقافة وقيم مشتركة. وإلا فكيف السبيل إلى تنظيم مكان الحوار والتفاوض هذا، الذى يعد كنه الممارسة الديمقراطية؟

إلى أى مدى يمكن للتبنى الفكرى المتعقل بقدر الإمكان لمبادئ مجردة مثل – احترام حقوق الإنسان ودولة القانون و"الوطنية الدستورية، أن يحل فى المستقبل القريب محل التعبئة السياسية والوجدانية اللتين يوجدهما اختزان التقاليد والأعراف السياسية والثقافية القومية فى النفس؟

ليست المجتمعات الإنسانية مكونة من أشخاص أو من مواطنين وإنما من أفراد حقيقيين محسوسين بمشاعرهم وتفضيلاتهم الخاصة وما يروضون أنفسهم على الوفاء له. هل بوسع مجتمع سياسي، مدنى خالص أن يعبئ الشعوب وأن يسمح لها بتكوين مجتمع؟ هل يمكن دمج بشر بواسطة أفكار تحظى بالاحترام وعلى هذه الدرجة من التجريد مثل "دولة القانون" و"الوطنية الدستورية؟ هل يمكن فى مستقبل قريب أن نتصور سياسة لا تتبع من مجمل القيم والتقاليد والمؤسسات النوعية التى تعرّف الأمة السياسية؟ ألا نخاطر هنا بجعل المجتمعات الديمقراطية التى أصبحت شيئا فشيئا أقل إتساما بالسياسة، أكثر هشاشة؟

واقع الأمر أن الأمة ليست مدنية خالصة، فكل أمة تعد فى ذات الوقت مدنية وإثنية.

يجب الخروج من التعارض التقليدى الذى أوجده المؤرخون والمفكرون بين "الأمة الإثنية" (وهو ما يعرف بالفولك *Volk* الألماني) و"الأمة المدنية" (الأمة السياسية الفرنسية) عقب صراعات القوميات التى حدثت خلال القرن الماضي. هذا التعارض تاريخى وإيديولوجي. ولكن على مستوى الواقع، كل أمة ديمقراطية هي فى الحقيقة "إثنية" و"مدنية".

يتكون كل مجتمع ديمقراطى منظم من مجموعة عناصر إثنية غير قابلة للذوبان، نذكر منها الثقافة واللغة والتاريخ المشترك والوعى بالتشارك فى هذه الثقافة وهذه الذاكرة، ومبدأ مدنى وفقا له يكون الأفراد أيضا مواطنين متسامين فوق تنوعاتهم وعدم تساويهم. تستند المشاركة الاجتماعية بشكل محسوس إلى كل أنواع العناصر الخاصة والذاتية التى يمكن وصفها بالإثنية

أو "بالجماعانية"، إن التحدث بذات اللغة (إلا فى حالات مستثناة) وتشارك القوميين فى ثقافة واحدة وذاكرة تاريخية متفردة والمساهمة فى ذات المؤسسات سواء كانت المدرسة أو الشركة مرورا بمجمل الممارسات السياسية المحضة، إذا لم يحدث ذلك فكيف السبيل إلى "عمل مجتمع"؟ إن الألفة الفورية التى تولد بين القوميين، أيا ما كانت على أى حال الاختلافات التى تفرق بينهم، هى نتاج هذه المشركة النوعية والحياة المشتركة فى داخل مجتمع قومى ملموس.

المجتمع المؤسس على المواطنة هو مشروع مدنى، أى أنه ذو ميل شمولى عام كما رأينا من قبل.

إلا أنه أيضا مجتمع تاريخي، يّعد فى ذات الوقت جماعة ثقافية ومحل ذاكرة جماعية وهوية تاريخية. ويرجع تفرد فكرة المجتمع الديمقراطى قياسا بأشكال التنظيمات السياسية الأخرى إلى وجوب أن يكون للرابط المدنى ولمبدأ المواطنة فيه، أولوية على كل الخصائص الذاتية، تاريخية كانت أم دينية، وعلى كل أنواع التضامن والتكافل العوائلى والعشيري. وهو لا يفترض محو هذه الخصائص الذاتية من الوجود، الأمر الذى يصعب ولا يتمنى أحد حدوثه. غير أنه لا يمكنه أن يطرح جانبا حقيقة أن إعمال قواعد سير وعمل الديمقراطية لا يتأتى إلا فى ظل بعض الظروف الاجتماعية.

ألا ينبغى بدلا من الفصل بين "الإثني" و"المدني" الذى تنادى به نظرية "الوطنية الدستورية" التفكير فى وصلة ملموسة أكثر لكل منهما من خلال المؤسسات التى تفسح المكان لكليهما؟ ربما أمكن تنظيم الفضاء الأوروبى

العام[1] في شكل مستلهم من الفيدرالية كما اقترح تييري شوبان *Thierry Chopin* وهو بذلك لن يكون مجرد امتداد للفضاء القومي العام وإنما يكون كيانا سياسيا جديدا يأخذ في اعتباره بشكل كامل وجود الأمم التاريخية. وهو ما قام به في زمانهم "الآباء المؤسسون" *"Founding Fathers"* للدستور الأمريكي، وتعد الولايات المتحدة في آن واحد جماعة من المواطنين وولايات تجمعها وحدة مركزية أي فيدرالية.

تدمج المجتمعات الديمقراطية بواسطة المواطنة المشتركة التي مازالت حتى يومنا هذا قومية. فالتضامن بين البشر يرجع لتكوينهم "جماعة من المواطنين" وإلا فتحت أي مسمى يمكن اعتبارهم مستعدين، إذا دعا الحال إلى التعرض لمخاطر شخصية للدفاع عنها؟ وتحت أي مسمى يقبل البعض أن يتم نقل جزء من الثروات التي ينتجونها إلى آخرين؟ هل سيسمح بناء أوروبا بالتأسيس لأشكال جديدة من المواطنة لها ذات الفعالية التي لجماعة المواطنين القومية بهدف دمج بشر العصر الديمقراطي الذين يتسمون بالفردانية؟

يزداد الحاح السؤال خاصة وأن تفوق البعدين الاقتصادي والاجتماعي الخاصين بالحياة الجماعية يوصل إلى تسليح العلاقات الاجتماعية. والأمر هنا لا يتعلق لا بإدانة السوق ولا برفض رؤية فعاليتها ولا بإدانة التقدم الاقتصادي فهذا ضرب من العبث. غير أنه يجب هناك الالتفات إلى خطر إضعاف المواطنية والسياسة في المجتمعات المنظمة حول الإنتاج.

---

(١) تييري شوبان *"Thierry Chopin"* الفيدرالية والديمقراطية في أوروبا *"Fédération et Démocratie en Europe"* نشر في دورية: *"Commentaire"* العدد ٨٦، صيف ١٩٩٩ ص ٣٧٧-٣٧٨.

يشمل البناء الأوروبى وهو المشروع السياسى الكبير، مخاطر المساهمة غير الإرادية فى إزالة التسييس عن المجتمعات الديمقراطية. والدفاع ليس بالضرورة بأكثر قومية ولا وطنية من المواطنة غير أن إرادة الدفاع عن النفس والتأكيد على القيم الجماعية يجب أن يوجدا على المستوى القومى أو على المستوى الأوروبي. على مر التاريخ عرفت الكيانات السياسية التى لم تعلن وتؤكد قيمها الخاصة ولم تجند نفسها للدفاع عنها ولو بالسلاح إذا ما دعت الحاجة لذلك، مصيرا مأساويا.

ملحقات

الاتفاقية الأوروبية للحفاظ على حقوق الإنسان وحريته الأساسية

اتفاقية[1]

إن الحكومات الموقعة على هذه الاتفاقية، باعتبارها أعضاء بمجلس أوروبا، بالنظر إلى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى العاشر من ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٨.

وبالنظر إلى أن هذا الإعلان يستهدف ضمان الاعتراف والمراعاة الفعليين من جانب الجميع للحقوق المعلنة فيه؛ وبالنظر إلى أن هدف مجلس أوروبا يتمثل فى تحقيق وحدة أقوى بين أعضائها، وإلى أن إحدى سبل السعى إلى بلوغ هذا الهدف هى صون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والمضى قدما فى أعمالها؛ وإذ تعاود التأكيد على إيمانها العميق بتلك الحريات الأساسية التى تعد قوام العدالة والأمن فى العالم، وبأن أفضل طرق صونها هى من جهة قيام ديمقراطية سياسية فعلية، ومن جهة أخرى توافر فهم مشترك ومراعاة لحقوق الإنسان التى عليها تنهض تلك الحريات.

---

(١) وضعت فى روما فى الرابع من نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ نصا معدلا وفقا لأحكام البروتوكولات التى دخلت حيز النفاذ فى الحادى والثلاثين من ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٧.

وإذ عقدت العزم، بوصفها حكومات بلدان أوروبية تقاربت مشاربها ولديها تراث مشترك من التقاليد السياسية والمثل العليا والحرية وحكم القانون، على أن تتخذ خطوات أولى نحو الإنفاذ الجماعى لبعض من الحقوق المنصوص عليها فى الإعلان العالمي، اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تكفل الأطراف المتعاقدة السامية لجميع من يعيشون فى ظل ولايتهم القضائية الحقوق والحريات المنصوص عليها فى القسم الأول "من هذه الاتفاقية".

القسم الأول:

المادة ٢:

١ - يحمى القانون حق كل إنسان فى الحياة، ولا يجرد أى فرد من حياته عن قصد إلا فى حالة تنفيذ حكم صادر عن محكمة أثر إدانته بجريمة ينص القانون على أن عقوبتها الإعدام.

٢ - لا يعتبر التجريد من الحياة مخالفة لحكم هذه المادة عندما يأتى نتيجة لاستعمال قدر من القوة لا يتجاوز الضرورة القصوى.

أ- دفاعا عن شخص ضد عنف غير مشروع.

ب- لإلقاء القبض على شخص لسبب مشروع أو لمنع هروب شخص معتقل لسبب مشروع.

ج- فيأثناء اتخاذ إجراءات مشروعة بغرض إخماد تمرد أو فتنة.

المادة ٣:

لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطّة بالكرامة.

المادة ٤

١- لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده.

٢- لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي.

٣- لأغراض هذه الفقرة لا يقصد بتعبير "السخرة والعمل الإلزامي":

أ- أى عمل يقتضى أداؤه عادة فى أثناء فترة اعتقال مفروض وفقا لأحكام المادة 5 من هذه الاتفاقية أو فى أثناء فترة إفراج مشروط عن شخص معتقل.

ب- أى خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك فى البلدان التى تعترف بحق الاستنكاف الضميرى من الخدمة العسكرية، أى خدمة تقتضى من المستنكفين ضميريا عوضا عن الخدمة العسكرية الإجبارية.

ج- أى خدمة تقتضى فى حالات الطوارئ أو الكوارث التى تتهدد حياة المجتمع ورفاهيته.

د- أى عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.

المادة ٥

١ – لكل فرد الحق فى الحرية وفى الأمان على شخصه، ولا يجوز تجريد أحد من حريته إلا فى الحالات التالية ووفقا لإجراء ينص عليه القانون.

أ – الاعتقال المشروع لشخص على أثر إدانته من قبل محكمة مختصة

ب – التوقيف أو الاعتقال المشروع لشخص بسبب عدم امتثاله لأمر مشروع صادر عن محكمة أو لغرض حمله على الوفاء بالتزام ينص عليه القانون.

ج – التوقيف أو الاعتقال المشروع لشخص بغرض تقديمه للسلطة القانونية المختصة بناء على اشتباه معقول فى أنه ارتكب جريمة ما أو عندما يرتئى بدرجة معقولة أن من الضرورى منعه من ارتكاب جريمة أو من الهرب بعد ارتكاب جريمة.

د – اعتقال قاصر بأمر قانونى بغرض الإشراف عليه تربويا، أو اعتقاله بصفة مشروعة بغرض تقديمه للسلطة القانونية المختصة؛

هـ – الاحتجاز المشروع لأشخاص بغرض منع انتشار أمراض معدية أو لأشخاص يعانون من خلل عقلى أو من إدمان للخمر أو المخدرات أو من التشرد.

التوقيف أو الاعتقال المشروع بشخص بغرض منعه من دخول البلد بدون ترخيص أو لشخص تتخذ فى حقه إجراءات ترحيل أو تسليم.

٢ – كل شخص يتم توقيفه أو اعتقاله يطلع بصفة عاجلة وبلغة يفهمها على أسباب اعتقاله وعلى التهمة الموجهة ضده.

٣ – كل شخص يتم توقيفه أو اعتقاله وفقا لأحكام الفقرة ١ – ج من هذه المادة يقدم بصفة عاجلة إلى قاض أو موظف آخر مرخص له قانونا بممارسة سلطة قضائية، ويكون له الحق، فى غضون مهلة معقولة، فى محاكمة، أو فى أن يطلق سراحه ريثما يحين موعد محاكمته. ويجوز أن يشرط إطلاق السراح بضمانات تكفل عودته للمحاكمة.

٤ – كل شخص يجرد من حريته بالتوقيف أو الاعتقال يخول حق اتخاذ إجراءات تكفل له سرعة البت فى مشروعية اعتقاله من قبل محكمة أو الأمر بإطلاق سراحه إذا ثبت أن الاعتقال غير مشروع.

٥ – كل شخص يقع ضحية توقيف أو اعتقال بما يخالف أحكام هذه المادة يكون له حق تعويض واجب النفاذ.

المادة ٦-:

١ – من حق كل فرد عند البت فى حقوقه والتزاماته المدنية، أو الفصل فى أى تهمة جنائية موجهة إليه، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني، وفى غضون مهلة زمنية معقولة، من قبل محكمة مستقلة ومحايدة، ومنشأة بحكم القانون. ويصدر الحكم منها علنا وإن أمكن منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو جزء منها لدواعى الآداب العامة أو النظام العام أو الأمن القومى فى مجتمع ديمقراطي، أو عندما تقتضى ذلك مصالح الأحداث أو حماية الحياة الخاصة للأطراف، أو فى أدنى الحدود الضرورية التى تراها المحكمة فى ظروف خاصة حيث يكون من شأن العلنية أن تنال من مصالح العدالة.

٢ – من حق كل فرد يتهم بجريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم وفقا للقانون.

٣ – لكل فرد متهم بجريمة أن يتمتع بالحقوق الدنيا التالية:

أ- أن يتم إعلامه على وجه السرعة وبالتفصيل، وبلغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة إليه وأسبابها.

ب- أن يعطى من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيه لإعداد دفاعه.

ج- أن يدافع عن نفسه شخصيا أو من خلال مساعدة قانونية يختارها بنفسه أو – إذا لم يكن يملك ما يمكنه من دفع أجر المساعدة القانونية – أن تقدم له تلك المساعدة مجانا كلما اقتضت مصلحة العدالة ذلك.

د- أن يناقش شهود الاتهام بنفسه أو بواسطة غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء ومناقشة شهود النفي بنفس الشروط المطبقة فى حالة شهود الاتهام.

هـ- أن يحصل بالمجان على مساعدة مترجم إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة فى المحكمة.

المادة ٧:

١- لا يدان أى فرد بأى جريمة بسبب فعل أو امتناع عن فعل لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة بمقتضى القانون الوطنى أو الدولي. كما لا يجوز فرض أى عقوبة تكون أشد من العقوبة التى كانت سارية المفعول فى الوقت الذى ارتكبت فيه الجريمة.

٢- لا تخــل هــذه المادة بمحاكمة ومعاقبة أى شخص على أى فعل أو امتناع عن فعل كان حين ارتكابه يشكل جرما وفقا لمبادئ القانون العامة التى تعترف بها الأمم المتحضرة.

المادة ٨:

١ - لكل فرد الحق فى أن تراعى حرمة حياتــه الخاصــة وحياتــه الأسرية وحرمه مسكنه ومراسلاته.

٢ - لا يجوز لأى سلطة عامة أن تتدخل فى ممارســة هــذا الحــق باستثناء الحالات التى ينطبق عليها القانون ويكون فيه التدخل ضروريا فــى مجتمع ديمقراطى لصالح الأمن القومى وســلامة الجمهــور، أو للرفاهيــة الاقتصادية للبلد، أو لمنع اختلال الأمــن أو الجريمــة أو لحمايــة الــصحة والأخلاق أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٩:

١ - لكل شخص الحق فى حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته فى أن يغير دينه أو معتقده، وكذلك حريته فى إظهار دينه أو معتقــده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء كان ذلك بمفــرده أو فــى إطار جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ – لا تخضع حرية المرء فى إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التى يفرضها القانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى فى صالح السلامة العامة ولحماية النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ١٠

١– لكل إنسان الحق فى حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء وتلقى المعلومات والأفكار وإبلاغها بدون تدخل من جانب السلطات العامة وبصرف النظر عن الحدود. ولا تحول هذه المادة دون اقتضاء الدول استصدار تراخيص من جانب شركات الإذاعة والتليفزيون والسينما.

٢– بالنظر إلى أن ممارسة هذه الحريات تنطوى على واجبات ومسئوليات، فمن الجائز إخضاعها لشكليات أو شروط أو قيود أو عقوبات ينص عليها القانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى وفى صالح الأمن القومى أو سلامة الأراضى أو أمان الجمهور، ولمنع الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، أو لحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية سمعة الآخرين أو حقوقهم، ولمنع الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، أو لحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية سمعة الآخرين أو حقوقهم ولمنع إفشاء معلومات قصد بها أن تظل سرية، أو للحفاظ على سلطة القضاء وحياده.

المادة ١١:

١ – لكل شخص الحق فى ممارسة حرية التجمع السلمى وتكوين الجمعيات مع آخرين، بما فى ذلك إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

٢ – لا تفرض على ممارسة هذه الحقوق أى قيود سوى ما ينص عليه القانـــون ويكـــون ضروريـــا فى مجتمع ديمقـــراطى لصالح الأمن القومى أو سلامة الجمهور، ولمنع نشوء الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، ولحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحـــول هذه المادة دون فرض قيود مشروعة على ممارسة هذه الحقوق من جانـــب أفراد القوات المسلحة أو رجال الشرطة أو الأشخاص القـــائمين علـــى إدارة شئون الدولة.

المادة ١٢:

للرجال والنساء الذين يبلغون سن الزواج حق التزوج وتأسيس أســـرة وفقا للقوانين الوطنية التى تنظم ممارسة هذا الحق.

المادة ١٣:

لأى شخص تنتهك حقوقه وحرياته المنصوص عليها فى هذه الاتفاقية أن يحصل على انتصاف فعلى أمام سلطة وطنية بصرف النظر عما إذا كان مرتكبو الانتهاك أشخاصا يتصرفون بصفتهم الرسمية.

المادة ١٤:

يكون التمتع بالحقوق والحريات المنصوص عليها فى هـــذه الاتفاقيـــة بدون تمييز لأى سبب كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو غيره أو الأصل القومى أو الاجتماعى أو الانتماء إلى أقلية قومية أو الثروة أو المولد أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ١٥:

١- فى أوقات الحرب وغيرها من الطوارئ العامة التى تتهدد حياة الأمة، يجوز لأى طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تستثنيه من التزاماته بموجب هذه الاتفاقية إلى الحد الأدنى الذى تقتضيه ضرورات الوضع، شريطة أن لا تتعارض تلك التدابير مع التزامات أخرى بمقتضى القانون الدولي.

٢- لا يجرى أى استثناء من المادة٢، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناجمة عن أفعال حرب مشروعة، ولا أى استثناء من المادة 3 أو من المادة ٤ (الفقرة ١) أو من المادة 7 بموجب هذا الحكم.

٣- أى طرف سام متعاقد يمارس حق الاستثناء هذا، عليه أن يحيط الأمين العام لمجلس أوروبا علما بالكامل بالتدابير التى اتخذها وبأسباب اتخاذها، وعليه أيضا أن يحيط الأمين العام لمجلس أوروبا علما عندما يتوقف إعمال تلك التدابير ويعاود التنفيذ الكامل لأحكام الاتفاقية.

المادة ١٦:

لا تتضمن المواد ١٠ و١١ و١٤ أى نص يمنع الأطراف السامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسى للأجانب.

المادة ١٧:

لا تتضمن الاتفاقية أى نص يمكن تفسيره على أنه يعنى منح أى دولة أو مجموعة أو شخص أى حق لأن يمارس أى نشاط أو يأتى أى فعل يستهدف تدمير أى حقوق أو حريات منصوص عليها فى هذه الاتفاقية أو فرض قيود عليها بدرجة تتجاوز ما هو منصوص عليه فى الاتفاقية.

المادة ١٨:

القيود التى تسمح هذه الاتفاقية بفرضها على الحقوق والحريات المذكورة لا تطبق لأى غرض غير الأغراض التى فرضت من أجلها.

البروتوكول الأول الملحق باتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية[١].

إن الحكومات الموقعة على هذا البروتوكول، بوصفها أعضاء بمجلس أوروبا، وقد عقدت العزم على اتخاذ خطوات لضمان الإعمال الجماعى لحقوق وحريات معينة غير الحقوق والحريات التى سبق أن تضمنها القسم الأول من اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الموقعةُ فى روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ (المشار إليها فيما يلى بعبارة "الاتفاقية" قد اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

لكل شخص طبيعى أو قانونى حق الانتفاع الآمن بممتلكاته. ولا يجرد أى شخص من ممتلكاته، إلا إذا كان فى ذلك تحقيق للصالح العام، ومع مراعاة الشروط المنصوص عليها في القانون وفى المبادئ العامة للقانون الدولي. ومن جهة أخرى فإن الأحكام آنفة الذكر لا تنال بحال من الأحوال من حق الدولة فى إنفاذ ما تراه ضروريا من قوانين لمراقبة استخدام الأملاك بما يتفق والصالح العام أو لتحصيل الضرائب أو لفرض مساهمات أو غرامات أخرى.

---

(١) وضع البروتوكول فى العشرين من مارس / آذار ١٩٥٢ بباريس.

المادة ٢

لا يحرم أى فرد من الحق فى التعليم. وعند ممارسة أى وظائف تفترض أن لها علاقة بالتعليم أو بالتدريس، تحترم الدولة حق الآباء فى ضمان أن يكون تعليم أبنائهم والتدريس لهم متفقا مع معتقدات الآباء الدينية والفلسفية.

المادة ٣:

تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تجرى على فترات معقولة انتخابات حرة قوامها الاقتراع السرى الذى يضمن للشعب حرية التعبير عن الرأى فى اختيار سلطاته التشريعية. (.....)

البروتوكول الرابع لضمان حقوق وحريات معينة إضافية إلى ما نصت عليه من قبل الاتفاقية والبروتوكول الأول الملحق بها[1]

إن الحكومات الموقعة على هذا البروتوكول، باعتبارها أعضاء بمجلس أوروبا، وقد عقدت العزم على اتخاذ خطوات لضمان الإعمال الجماعى لحقوق وحريات معينة غير الحقوق والحريات التى سبق أن تضمنها القسم الأول من اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية الموقعة فى روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ (المشار إليهما فيما يلى بعبارة "الاتفاقية") وفى المواد من ١ إلى ٣ من البروتوكول الأول الملحق بالاتفاقية والموقع فى باريس يوم ٢٠ مارس / آذار ١٩٥٢ قد اتفقت على ما يلي:

---

(١) وضع فى السادس عشر من سبتمبر/ أيلول ١٩٦٣ بمدينة ستراسبورج بفرنسا.

المادة ١:

لا يحرم أى شخص من حريته لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي.

المادة ٢:

١- لكل فرد يوجد على نحو قانونى داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته

٢- لكل فرد حرية مغادرة أى بلد، بما فى ذلك بلده.

٣- لا تفرض أى قيود على ممارسة تلك الحقوق، باستثناء ما يفرض منها وفقا للقانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى لمصلحة الأمن القومي أو سلامة الجمهور وحفظ النظام العام أو لمنع الجريمة أو لحماية الصحة أو الآداب العامة أو لحماية حرية الآخرين.

٤- الحقوق الوارد ذكرها فى الفقرة *1*، يجوز أن تكون هى أيضا، فى مناطق معينة، خاضعة لقيود تفرض وفقا للقانون ويبررها الصالح العام فى مجتمع ديمقراطي.

المادة ٣:

١- لا يطرد أحد بناء على إجراء فردى أو جماعي، من إقليم الدولة التى يكون هو أحد مواطنيها.

٢- لا يحرم أحد من حق دخول إقليم الدولة التى يكون هو أحد مواطنيها.

المادة ٤:

يحظر الطرد الجماعى للأجانب.

البروتوكول رقم ٦
الخاص بإلغاء عقوبة الإعدام[1]

إن الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، الموقعة على هذا البروتوكول، الملحق باتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الموقعة في روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٥٠ (والمشار إليها فيما يلي بعبارة "الاتفاقية") إذ ترى أن ما حدث من تطور في عدة دول أعضاء بمجلس أوروبا يعبر عن اتجاه عام يحبذ إلغاء عقوبة الإعدام، اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تلغى عقوبة الإعدام ولا يحكم على أحد بهذه العقوبة أو يُعدم.

المادة ٢:

يجوز للدولة أن تضمن قانونها حكما بالإعدام فيما يختص بأفعال ترتكب في وقت الحرب أو في وقت توشك فيه الحرب على الاندلاع، ولا تطبق تلك العقوبة إلا في الحالات التي يقرها القانون ووفقا لأحكامه. وتبلغ الدولة الأمين العام لمجلس أوروبا بأحكام قانونها ذات الصلة بذلك.

المادة ٣:

لا تكون هناك استثناءات من أحكام هذا البروتوكول بمقتضى المادة ١٥ من الاتفاقية.

المادة ٤:

لا تبدى تحفظات بمقتضى المادة ٥٧ من الاتفاقية فيما يختص بأحكام هذا البروتوكول. (...)

---

(١) وضع البروتوكول في الثامن والعشرين من إبريل/ نيسان ١٩٨٣ بمدينة ستراسبورج بفرنسا.

البروتوكول رقم ٧[1]

إن الدول الأعضاء فى مجلس أوروبا الموقعة على هذا البروتوكول، وقد عقدت العزم على المضى فى اتخاذ الخطوات اللازمة لضمان الإنفاذ الجماعى لحقوق وحريات معينة بواسطة اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الموقعة فى روما يوم ٤ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٥٠(والمشار إليها فيما يلى بعبارة "الاتفاقية") اتفقت على ما يلي:

المادة ١

١ – الأجنبى الذى يقيم فى إقليم دولة ما لا يطرد منه إلا عملا بقرار يتخذ وفقا للقانون ويسمح له:

بتقديم أسباب ضد طرده:-

بأن يعاد النظر فى حالته.

بأن يمثل لهذين الغرضين أمام السلطة المختصة أو الشخص أو الأشخاص الذين تعينهم تلك السلطة.

٢- يجوز طرد أجنبى قبل أن يمارس الحقوق العائدة إليه بموجب الفقرة ١ – أو ب وج من هذه المادة، عندما يكون ذلك الطرد ضروريا لصالح النظام العام أو يستند إلى أسباب تتعلق بالأمن القومي.

---

(١) وضع هذا البروتوكول فى الثانى والعشرين من نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٨٤ فى مدينة ستراسبورج بفرنسا.

المادة ٢:

١ – يكون لكل شخص يدان لفعل إجرامى من قبل هيئة قضائية الحق فى أن يعاد النظر فى إدانته أو فى الحكم الصادر فى حقه من قبل هيئة قضائية أعلي، وينظم القانون ممارسة هذا الحق، بما فى ذلك الأسس التى يمكن أن تستند إليها تلك الممارسة.

٢– يجوز أن يخضع هذا الحق لاستثناءات فيما يتعلق بالجرائم الأدنى خطورة حسبما ينص القانون، أو بالقضايا التى يكون فيها الشخص المعنى قد حوكم منذ البداية أمام أعلى هيئة قضائية أو أدين على أثر استئناف ضد تبرئته.

المادة ٣:

عندما يدان شخص فى قرار نهائى بفعل إجرامى ثم تنقض الإدانة أو يصدر عفو عنه فى وقت لاحق بالاستناد إلى حقيقة جديدة أو اكتشفت مؤخرا وتدل بشكل قاطع على إساءة فى تطبيق أحكام العدالة، يعوض الشخص الذى تعرض للعقاب نتيجة لتلك الإدانة وفقا لقانون الدولة المعنية أو ممارستها ما لم تثبت أن سبب عدم الكشف فى الوقت المناسب عن الحقيقة التى لم تكن معروفة يعزى إليه كليا أو فى جانب منه.

المادة ٤:

١– لا يكون أى شخص عرضة لأن يحاكم أو يعاقب مرة ثانية فى إجراءات جنائية تحت الولاية القضائية لنفس الدولة عن جريمة بُرِّئ منها نهائيا أو أدين وفقا لقانون تلك الدولة وإجراءاتها الجزائية.

٢– لا تحول أحكام الفقرة السابقة دون إعادة فتح قضية وفقا لقانون الدولة المعنية وإجراءاتها الجزائية إذا كانت هناك شواهد على وجود حقائق

جديدة أو اكتشفت مؤخرا، أو إذا وجد عيب جوهرى فى الإجراءات السابقة يحتمل أن يكون قد أثر فى نتيجة القضية.

٣- لا يجرى أى استثناء من هذه المادة بمقتضى المادة *15* من الاتفاقية.

المادة ٥:

يتمتع الزوجان بالمساواة فى الحقوق والمسئوليات المتسمة بطابع القانون الخاص، وذلك فيما بينهما وفى العلاقات التى تربطهما بأولادهما، ومن حيث الزواج وفى أثنائه وفى حالة فسخه. وليس من شأن هذه المادة أن تمنع الدول من اتخاذ ما يلزم من تدابير توخيا لمصلحة الأولاد. (....)

البروتوكول رقم ١١

الخاص بإعادة تنظيم آليات المراقبة التى تنشئها الاتفاقية[١]

إن الدول أعضاء المجلس الأوروبى التى وقعت على هذا البروتوكول الخاص باتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والذى تم توقيعه فى روما فى ٤ نوفمبر ١٩٥٠ (ويشار إليها فيما يلى بـ "الاتفاقية")

إذ تأخذ فى الاعتبار الحاجة العاجلة لإعادة تنظيم آليات المراقبة التى تنشئها الاتفاقية من أجل المحافظة على تحسين فاعلية حمايتها لحقوق الإنسان والحريات الأساسية – وبصفة خاصة نظرا للزيادة فى عدد الطلبات والعضوية المتنامية للمجلس الأوروبي.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أنه من المفضل بسبب ذلك تعديل أحكام معينة من الاتفاقية – على وجه الخصوص – بهدف استبدال باللجنة وبمحكمة حقوق الإنسان الأوروبيتين القائمتين محكمة جديدة دائمة.

وبعد دراسة القرار رقم (١) الذى اتخذ فى المؤتمر الوزارى الأوروبى بشأن حقوق الإنسان والذى انعقد فى فيينا فى التاسع عشر والعشرين من مارس ١٩٨٥.

وبعد دراسة التوصية رقم ١١٩٤(١٩٩٢) التى اتخذتها الجمعية البرلمانية للمجلس الأوروبى فى السادس من أكتوبر ١٩٩٢.

---

(١) وضع هذا البروتوكول فى الحادى عشر من مايو/ آيار *1994* فى مدينة ستراسبورج بفرنسا.

وبعد دراسة القرار الذى اتخذ بشأن إصلاح آليات مراقبة الاتفاقية من قبل رؤساء الدول والحكومات أعضاء المجلس الأوروبى فى إعلان فيينا فى التاسع من أكتوبر١٩٩٣.

قد اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تستبدل بالنصوص القائمة للأقسام من الثانى إلى الرابع من الاتفاقيـــة (المواد من ١٩إلى ٥٦) والبروتوكول رقم (٢) الذى يمنح المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان صلاحية إبداء الآراء الاستشارية،القسم الثــانى التــالى مــن الاتفاقية. (المواد من ١٩إلى ٥١)

القسم الثاني

المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

المادة١٩: إنشاء المحكمة

لضمان مراعاة التعهدات من قبل الأطراف المتعاقدين فـــى الاتفاقيـــة والبروتوكولات الخاصة بها، تنشأ محكمة أوروبية لحقوق الإنسان، ويـــشار إليها فيما يلى بـــ "المحكمة" وتعمل على أساس دائم. (...)

ريمون آرون

"عن رفض المحاربة"

يقصد بعبارة "رفض المحاربة" الرفض الفردى للخدمة العسكرية سواء فى وقت السلم أم فى وقت الحرب. وهو أمر يطرح مشكلة فلسفية مزدوجة، فرافض الخدمة العسكرية ثائر ضد المجتمع، هل يمكنه تبرير ثورته وكيف يتأتى له ذلك؟ وهل يتقبل المجتمع هذه الثورة؟ وبأى شروط؟

أولا: رفض التجديد لا يرجع إلى شكل ما من أشكال اللاعنفية، فهو تعريف ليس مذهبا سياسيا.

يتم عادة التقريب بين رفض المحاربة واللاعنفية وتشيد مذكرة المعلمين "بالمعتقدات السلمية" لدى رافضى المحاربة. بل إنه فى كثير من الأمور يذهب الذهن إلى ميثاق "بريان كيلوج" ***Briand-Kellogg***، الذى أدانت فيه الحكومات صراحة الحرب. ويستخلص المواطنون النتائج المنطقية المترتبة على هذا القرار، وهم يؤكدون على حقهم فى السلام. فمادامت السلطات قد اتفقت على اعتبار الحرب خارجة على القانون فقد رفض المواطنون المشاركة فى الإعداد لهذه الجريمة الجماعية. وهناك من يسوقون، بنوع ما من اللبس، الحجج على النحو التالي: يعترف العالم كله أن الحرب جريمة بل نوع من الحماقة. ولا ينكر أحد فظائع وويلات الصراع

الأوروبي. والرافضون للخدمة العسكرية إذ يستمعون لصوت العقل والأخلاق يستخلصون من هذه الإدانة النظرية المحصلات العملية التى تحويها. "مذكرة المعلمين"

والحقيقة أن هذه الحجج المتباينة، القوية فى الظاهر، لا تصمد أمام النقد؛ فميثاق "بريان كيلوج" يتقبل حروب الدفاع الشرعى (بالإضافة إلى الحالات المشابهة كالمصالح الحيوية والشرف الوطني")، وبالتالى فآخر ما يمكن أن يسمح به من حق للمواطنين هو رفض مساهمتهم فى حرب هجومية أو مطالبتهم أن تظهر لهم السلطات الطابع الدفاعى للحرب.

ولكن هل التدليل على ذلك يقع فى حيز الممكن؟ الواقع أن هذا النوع من الضمان واهٍ وضعيف. والسؤال هنا عمن يكون ذلك الساذج الذى يعتقد أن الحكومات قد وقعت ميثاق "كليوج" ***Kellogg*** بهدف التوسع فيما يناهض الجندية وتقديم الحجج لرافضى الخدمة العسكرية؟

الحقيقة أن تقريب رفض الخدمة العسكرية من اللاعنفية يزيد من حالة عدم التأكد والوثوق. فاللاعنفية تفسر بثلاثة معان متباينة هى على التوالي:

أ – الفزع من الحرب والرغبة فى السلام

ب – الإدانة الأخلاقية للحرب

جـ – الإرادة السياسية إما فى الحفاظ على السلام وإما فى خلق نسق من السياسة الدولية يستبعد فرضية الحرب.

فى ضوء المعنيين الأول والثانى نجد أن الدول متباينة فى تبنيها للاعنفية. فلا شك على سبيل المثال أن فرنسا تفوق ألمانيا فى هذا الاتجاه

حتى إننا يمكننا القول إن الحكام الفرنسيين أنفسهم يشتركون فى ميلهم لهـذا الاتجاه بشكل واضح. "ف م. هيريو *M. Herriot* ليس أقل نفورا من الحـرب من المواطن الفرنسى العادي. وهو يدينها أخلاقيا بذات الحمـاس. غيـر أن الأمر فى حالته تلك ليس ترجمة لثورته النفسية فقط. فـازدراء القيم القومية أو العسكرية يختلط فى داخله برفضه للهمجية والمجـازر الآليـة وتعـضد المصالح مثل هذه المشاعر، فأى حرب جديدة تمثل لفرنسا خسارة لكل شيء بدون أى مكاسب على الإطلاق، وكل فرنسي يدرك هذه الحقيقة بحسه. ومن ثم فهناك رفض للتضحية – التى ستتحول إلى كارثة – بالابن الوحيد أو بالابنين.

أما المعنى الثالث فيثير التساؤل الحقيقي: كيف يتأتى للسلطة الانتقال من الرغبة فى السلام، أيا ما كانت درجة صدقها إلى نـسق دولـى يـستبعد أى احتمال للصدام؟ الحقيقة أنه في الأوقات الراهنة تعد الأمة الرافضة للحرب أيا ما كانت الظروف رافضة فى ذات الوقت لأى دور لها فى السياسة الدوليـة. ولا يوجد رجل دولة يضحى "بعظمة ورفعة الـوطن" مـن أجـل المـشاعر الإنسانية. وأى معنى يمكن تخيله لرفض العنف من جانب بلد يـسيطر علـى مستعمرات مترامية الأطراف غزاها واحتفظ بقبضته عليها بالعنف؟

يتبقى أمامنا نشر وفرض السلام بالقانون. غير أن كل نسق قانونى لا يمس إمكانية نشوب صراعات ما دام لا يطال التحكيم المعاهدات ذاتها. ويبـدو كـل تنظيم قانونى فى الوقت الحالى حريصا على إبقاء الحال على ما هو عليه.

فأى مبادئ عدالة يمكنها أن تسمح بتحكيم مراجعة معاهـدات؟ كيـف يمكن تحقيق تناغم بين الحاجات الاقتصادية الملحة وحقوق الجنسيات، بـين الحقوق المكتسبة وحقوق البلدان المكتظة بالسكان فى الحياة؟[1]

---

(١) فى أوروبا قد يكون ممكنا حل أكثر النزاعات حدة وخطورة إذا ما افترضنا توفر ذات الرغبة فى السلام والاتفاق لدى جميع الأطراف. غير أننا نطرح هنا فقط الأسئلة المتعلقة بالمبدأ. (هامش سطره ريمون آرون)

من هنا فلا يمكننا رمى الوزير الذى يشجب الحرب ويعد العدة لها بإظهار ما لا يضمره لأننا ببساطة أمام تناقض ومعارضة بين الأخلاقيات الشخصية والسياسة الحقيقية.

يحتفظ المواطن نظريا بملاذ أعلى، فكل الشعوب تكره الحرب التى تصطنعها السلطات. غير أنه يوجد فى الواقع ملايين من البشر يرون أنفسهم مؤيدين لهذه المنافسات التقليدية. فالأهم تفرقها دوما نزعاتها ومصالحها والحروب دوما دينية. من هنا يمكننا القول نظريا إن أى مذهب يرتكز على الغياب التام للتكاتف والتعاضد بين المواطنين والسلطات هو ضرب من المستحيل. وطرح ذات الفرضية فى وقت السلم يحول النظام الديمقراطى إلى نوع من العبث. أما قصرها على وقت الحرب فيجعل منها أمرا ملؤه التناقض. والتعبير الصحيح عنها فى كل الأحوال يكون بالرغبة فى الثورة لا برفض الخدمة العسكرية.

ثانيا: استحالة تبرير رفض الخدمة العسكرية بحجج أو بحجج عقلانية، بوصفه الحرب بين أمتين أكبر الجرائم الجماعية التى تهدف إلى التدمير الكامل للإنسانية. وبالنظر لما تحوزه الجيوش فى الآونة الراهنة من وسائل تقنية لا يمكن إلا دعاء أن الحرب فى استطاعتها الدفاع بفعالية عن الأشخاص أو الممتلكات الفردية أو التراث الجماعي. (مذكرة المعلمين)

وتعد مثل هذه الحجج اليوم تقليدية كلاسيكية، غير إنها على الصعيد السياسى قد تكون دامغة فنكبات الحرب المبالغ فيها تجعل هذه الطريقة التقليدية فى حل النزاعات الدولية، عبثية. ولنغامر هنا بطرح تحفظ على الصعيد العملى يمكن لحرب يكللها النصر أن تكون ذات نفع لألمانيا. فاتساع

نطاق ما تملكه الدولة من أرض أى إقليمها يتيح فرصة العيش الكريم لثمانين مليون ألماني.

ما ضير قصر النظر إذن على الغاية السامية وعلى عظمة ورفعة الوطن نظير التضحية المحتملة ببضعة ملايين من البشر؟ فالعبارة التى صاغها لنا "برتراند راسل" "*Bertrand Russel*" ليست قاطعة: "لا توجد معاناة واحدة من أنواع المعاناة التى يدعى تفاديها بالحرب تعادل فى جسامتها الحرب ذاتها".

يضاف إلى ما سبق أن البشر لا يطبقون أبدا على مثل هذه المشاكل طرقا فى التفكير تليق بإدارة البشر. فبفرض وجود قيم حقيقية كالشرف ومجد الوطن فى الصراعات فإن أى مقارنة بين آلام ومعاناة الحرب وتلك الأنواع من الآلام والمعاناة التى يدعى تفاديها تصبح ضربا من العبث. فقيمة مثل الشرف غير قابلة للوزن والقياس.

ويمكن القول فى النهاية إن هذا "الرفض للسبب" لا يمكنه بحال من الأحوال أن يصبح "رفضا للخدمة العسكرية"، فعليه أن يكون مقنعا للسلطات المسئولة، لم لا يكون هناك تحالف مقدس بين القوى الكبرى لصالح السلام؟ الحقيقة أنه إذا ما اندلعت الحرب فلن يتسنى للمواطن الاستناد إلى مثل هذه الحجج لتبرير رفضه، فهو وإن كان يملك حق اتهام حاكميه إلا أنه لا يحق له فسخ العقد الاجتماعي. فالأقلية يجب أن تخضع لقانون الأغلبية، من هنا فإن الدعاية لصالح لاعنفية كاملة أمر مشروع غير أنه من غير المسموح تطبيق هذا المذهب بشكل فردي. والمواطن فى حال تساؤله عن مدى التزامه

بالأخلاق وعن مصلحته فى تبنى اتجاه أو آخر (سلام أو حرب) يكون بصدد نقاش سياسى ومنتميا للمجموعة. ومن ثم فعليه إذا ما رغب فـى أن يكـون منطقيا مـع نفسه، أن يطيـع القانـون ويلتزم به حتى وإن كان يراه عبثيا أو بعبارة أخرى متسما بالأجرام.

ثالثا: لا يمكن لرفض الخدمة العسكرية الاستناد إلا إلى ضرورة مطلقة خاصة بالدين أو الضمير

لا شك أن هذا الاقتراح ناتج عن الأفكار السابقة، ومـا كـان ينبغـى مناقشتها. هل من الممكن تحديد هذا المبدأ؟ أقترح أن يرفض المسيحى النظام العسكرى بوصفه مهينا وغير لائق بالبشر. مثل هذه المحاجاة لا تعـد فـى رأيى شيئا مقبولا. هل يتطلب النظام العسكرى مخالفة التعاليم المقدسة؟ هـل يستحيل على الجندى احترام مبادئ الأخلاق المسيحية؟ لا يستطيع المسيحى الاعتـراض أو الاحتجـاج على قسـوة نظام إذا كـان عليـه الانـصياع للأوامر بدون تدخل من إيمانه. فالأمر المفروض فى الثكنة أو فى المجتمـع يرجع إلى قيصر.

ونجد على النقيض من ذلك أنه ما إن تتبدى مهام الجندى وهى القتـال أى قتل أخيه يكون من حق المسيحى أن يستدعى إلى ذهنه أولى التعليمـات: "لا تقتل" ومحل الاعتراض فى هذه الحالة بشكل مباشر هو الحرب وبـشكل غير مباشر هو الحياة العسكرية بوصفها تهيئة وإعدادا لمهمة القتل[1].

(١) ما كنت لأتناول هذه النقطة لقناعتى بعدم قابليتها للنقاش، إذا لم يكن السيد فيليـب المحـامى الرسمى (وغير الضليع فى الأمر) عن رافضى الخدمة العسكرية قد تناول فى حديثه رفـض

إذا ما كان رفض الخدمة العسكرية يرتكز فى أساسه على رفض القتل فأمامنا احتمالان: أولهما، أن يكون الرافض مسيحيا وثانيهما، (ونقول هذا للتبسيط) ألا يكون مؤمنا إلا بفلسفة "كانط" *"Kant"*. لا شك أن التعليمات الدينية القائمة على وحى ورسالة سماوية تكون مقارنة بسلطات وقتية زائلة، ذات ثقل يختلف عما يمكن أن يميز أمرا نابعا من الضمير الإنساني. إلا أننا إذا ما قبلنا فلسفة كفلسفة "كانط" *"Kant"* يتميز قانونها الأخلاقى بالصرامة وبتصدر ما عداه فإن حظر القتل المستند إلى الضمير سيعدل فى قوته ما يمثله القانون الإلهى للمسيحي.

هل الركيزة الوحيدة لرفض الخدمة العسكرية هى مبدأ "لا تقتل"؟

يبدو لى أن الرد بالإيجاب. لنلاحظ هنا أن المشكلة التى نطرحها لا تمس سوى المسيحى، ذلك الفرد غير الرافض للنظام الاجتماعى بشكل كلى ومطلق. من ذا الذى يتشكك فى كون الأناركى الفوضوى برفضه للالتزامات العسكرية يصبح أكثر منطقية واتساقا مع ذاته؟ لنذهب أبعد من ذلك. إذا ما قرر مسيحى بينه وبين نفسه أن الله وحده موجود وأن هناك حياة دينية وكان يجهل أن هناك نظاما جماعيا مثل هذا المسيحى سيرفض مبدئيا الخدمة العسكرية ذلك أنه قبلها سيكون قد نبذ كل أشكال العنف غير المعلنة. المشكلة إذن لا تثور إلا لدى المتبع لمذهب "كانط" ***Kant*** والمسيحى اللذين لم يقررا الانعزال عن الحياة الجماعية. إلا أن الاثنين بقبولهما مكانا فى حياة المدينة يكونا قد وافقا ضمنيا ورغما عن إرادتيهما لما ينافى العدل فى كل

النظام العسكرى المهين. (هامش كتبه ريمون آرون) فى (كراسة حقوق الإنسان، أكتوبر ١٩٣٣ ص ٦١٩) ***(Cahier des droits de L'homme)***

مجتمع ويكونان رغم أنفيهما مساندين ومعضدين لكل أشكال العنف اللصيقة بالرأسمالية أو بالسياسة الاستعمارية. من هنا فإن رفضهما للخدمة العسكرية مع قبولهما كل ذلك لا يبرره فى نظرى سوى الفارق بين التكاتف الضمنى غير المباشر والمشاركة الفعلية.

هما يرفضان أن يصبحا جنديين وقاتلين؛ فالمجتمع فى هذه الحالة لا يطلب من كليهما طاعة على المستوى المادى التى على قدر ما تصيبهما بالمهانة لا تمس ضميريهما، ولا يجبرهما فقط على الانصياع لأمر ظالم. وإنما يجبرهما بشكل مباشر وواعٍ على مخالفة الأمر الأول والأساسى الذى يحرم عليهما ويمنعهما من قتل أمثالهما. إن الرفض المطلق والقطعى للحرب ليس عصى الاتفاق مع قبول نسبى للتنظيم الاجتماعي[١].

ونستطيع فى المقابل الذهاب إلى أن الاعتراض لا يمكنه أن يصبح إرادة سياسية، ونكرر هنا أن الأمر يتعلق باقتراح واضح جلي. ورغم ذلك أذكر أننى سمعت ذات يوم أحد أفراد شيعة الصاحبين البروتستانتية التى تدعو إلى السلام والبساطة وحب البشر وكان من المعارضين للخدمة العسكرية خلال الحرب العالمية الثانية. خلص محدثى بعد أن سرد على مسامعى ذكرياته عن فترة اعتقاله إلى أن: "الكارثة ستحيق بنا مرة أخرى وأن رفض الخدمة العسكرية لم يعد كافيا ومن ثم فينبغى أن تكون هناك مقاومة وثورة. "أما آينشتاين الذى كان مؤيدا لرفض الخدمة العسكرية لسنين طوال، فقد عارضه اليوم ما دام "النازيون فاقدو العقول" يحكمون ألمانيا.[٢]

---

(١) "ومن ثم يمكننا تقبل فكرة اعتراف الدولة بهذا الاعتراض". (حاشية كتبها ريمون آرون)

(٢) "ربما كان ببساطة يرى فى رفض الخدمة العسكرية سبيلا فعالا لوقف الحروب". (حاشية كتبها ريمون آرون)

لنقــل إذن، حتـــى لا تتنـــامى البديهيات، إن رفض الخدمة العسكرية لا يستهدف الحرب الاستعمارية أو الحرب بين الجمهوريات وإنما الحرب في حد ذاتها والقتل الذي تتضمنه كل الحروب. نستخلص من ذلك أنه لا يتـــأتى للأمر الذي يؤجج ثورة المواطن أن يكون مشروطا، وبالتالي ينبغي أن يطبق بشكل مباشر على الفعل الذي يرغم المجتمع المواطن عليه ويأبى هذا الأخير تنفيذه. إذا ما كانت هناك بين الأمر الأخلاقـــي والـــسلوك دراســـة للواقـــع وللأحكام المحتملة فإن الأمر النابع من الضمير يصبح أمرا سياسيا.

لنذهب إلى أبعد من ذلك:

رابعا: إن الـــرافض للخـــدمة العسكرية لا يمكنه أن يكون اشتراكيا أو شيوعيا.

الواقع أن عليه رفض أي نوع من الحروب، سواء ما كان منها بين الأمم أو بين الطبقات[1] من العبث إذان إرجاع رفض الخدمة العسكرية إلـــى فظائع وأهوال الحرب الحديثة.

ومن التناقض الانتماء إلى حزب يعد العدة لثورة (أغلب الظن عنيفـــة) ورفض الامتثال للقانون العسكري باسم الضمير.

لا شك أن تفضيل الثورة على الحرب هو رأي سياسي مشروع مثلـــه مثل آراء كثيرة أخرى. غير أن مثل هذا الرأي الذي من الممكن أن يتركـــز على أسباب أخلاقية لا يرجع إلى واحد من التعاليم الأخلاقية.

---

(١) "من المؤكد أن الحرب الأهلية لا تقل بشاعة عن الحرب بين الأمم". (حاشية كتبهـــا ريمـــون آرون)

الواقع أن من يرغب فى تحرير الفرد أو يبتغى العدالة لا يمكنه فى ذات الوقت أن يصبح اشتراكيا، أو شيوعيا أو ثوريا، ذلك أنه يجب عليه، بملاحظة الواقع، أن يقنع نفسه أن أكثر وجهات النظر إنسانية مؤيدة للثورة. بعبارة أخرى ينشأ القرار السياسى إما من تواجه ومضاهاة القيم (الوطن أم الإنسانية، العدالة أم القوة والنظام؟) أو من تحليل للأحداث أو من توقع مستقبلي. (أى طبقة لديها اليوم مهمة تاريخية؟ أى حزب يمنح أولئك الذين يطلبون العدل آمالا عريضة؟) وأنا لا أدعى هنا أن كل الرجال يتفحصون الواقع قبل أن يتبنوا اتجاها. كثير منهم ينتقل بشكل مباشر من مطالبة أخلاقية للحزب الذى يتضمنها فى مذهبه، دون النظر إلى الوضع المحسوس القائم. غير أنه من الناحية المنطقية ينطوى كل قرار سياسى على حكمين (قيمى وحدثي).

فى ضوء هذه الأوضاع يصبح المعارض للحرب الاستعمارية الإمبريالية ثوريا وليس كاتبا أخلاقيا. كل أولئك الذين يرفضون شكلا من أشكال الحروب ويرتضون شكلا آخر، هم شاءوا أم أبوا ساسة وليسوا فلاسفة أو مسيحيين. ولنقل أكثر من ذلك أن رافض الخدمة العسكرية الذى لا يرتضى تجهيزه وإعداده للقتل والسحق عليه قبلا رفض المشاركة فى الأحزاب الثورية التى تعلن على بطاقة العضوية إرادتهم ورغبتهم فى حرب أهلية.

لا أدعى أن الحرب الأهلية والحرب الأجنبية شديدتا التباين، غير أن تطابقهما فى نقطة واحدة كاف، فى مضمون كلتيهما خرق للمبدأ الذى يرتكز عليه رفض الخدمة العسكرية وهو: "لا تقتل"

خامسا: لا يوجد وسيط بين اللاعنفية المسيحية واللاعنفية الثورية تم الشروع رغم ذلك في صياغة مذهب مقاومة الحرب وهي حالة خاصة من ثورة المواطن ضد السلطات لا تتضمن انضواء لا لقانون المسيح ولا لمذهب الثورة.

وسأذكر هنا دون الدخول في التفاصيل الأسباب العامة التي تجعل في رأيي، مثل هذه النظرية ضربا من المستحيل. في فلسفة "آلان" *Alain* يطيع المواطن السلطات ويمكنه الحكم عليها. هذه السلطة الروحية غير واضحة المعالم التي تشكلها جموع الأفراد الأحرار كانت، من ناحية، تحد من طغيان الحاكمين، ومن ناحية أخرى تسمح لكل واحد، أيا ما كان وضعه بعمل ما يراه أمانا له. غير أن المواطن بدلا من الاكتفاء بالازدراء رفض الطاعة والانصياع لن يوجد نظام في المدينة ولا منطق في المذهب. على المستوى العملي تبدو لي فكرة الثورة السلبية ضد الحرب في شكل رفض عام للتجنيد خيالية، يوتوبية ومليئة بالتناقض. حتى يكون من حق المواطنين أخلاقيا رفض الحرب ينبغي عليهم أولا رفض المزايا التي يتم وضع اليد عليها بالعنف والحرب. أضف إلى ذلك أن الثورة على الحرب مصدرها جماعة، أي أقلية. وهي بذا إرادة سياسية؛ فالغضبة التي يكون الدفاع عن الذات بغيتها تستحيل ثورة.

ويتضح من ناحية أخرى أن:

سادسا: رفض الاعتراض على الخدمة العسكرية أو رفض الثورة لا يعني على الإطلاق على المستوى الأخلاقي قبول الحرب.

تزداد اليوم شعبية الاعتراض على الخدمة العسكرية ذلك أنه لم يعد أحد يؤمن بحروب المطالبة بالحق وحروب الحضارة، أى الحروب العادلة. يذهب البعض مثلا:

١ - إلى أنه لا توجد حرب دفاع مشروع، فالمواطنون تخدعهم السلطات دوما ويصعب بعد ذلك تحديد المسئولين الحقيقيين. إذا ما تأملنا أحداث الأيام الأخيرة السابقة على الأزمة، سوف نكيل الاتهامات لأسوأ الناس تصرفا وأقلهم حنكة أو ذلك الذى اضطره مركز الاستراتيجى إلى التصرف بشكل لا تروى فيه. والبحث عن الأسباب العميقة لذلك، يفضى بلا شك بنا إلى قدر قل أو كثر من الاستعمارية والإيديولوجية الحربية تبعا للبلاد. ولكن كيف يمكن التمييز بين الميل للبطولة والميل للقتل؟ ويمكننا فى نهاية الأمر القول إن الرغبة فى التوسع لا تكون محل شجب وإدانة إلا إذا كانت ثروات العالم موزعة بالعدل والإنصاف، من ناحية أخرى يمكننا ملاحظة تقارب بين التيار المعاكس للرأسمالية واللاعنفية، ذلك أنه يتم تحميل تجار المدافع ومصالح التنافس (التى لا تخص إلا أقلية من الحائزين) كل مسئولية الحروب ننسى هنا أن طبقات العمال الكادحة متكافلة اليوم مع برجوازياتها المتبادلة وأن البروليتاريين الألمان عانوا من الهزيمة كما أفاد البروليتاريون الفرنسيون من النصر[1]. نغفل أيضا عن كون المواطنين يساهمون بولعهم وشغفهم على الأقل فى جعل هذه الحرب التى يمقتونها ممكنة. هذا غير أن التيار المناهض للرأسمالية اليوم، من خلال تفسير إلى حد ما مبهم للمادية التاريخية، يدعم ويبرر اللاعنفية.

---

(١) هذا لا يعنى أن التكافل بين جميع البروليتاريين ليس أقوى من تكافل كل منهم مع أمته. (حاشية كتبها ريمون آرون)

من هنا تبدو القيم الوطنية محل اتهام وشبهة بمساندتها للمصالح المادية. فالدفاع عن الوطن لن يستخدم إلا في تغطية الدفاع عن الخزائن أو لنقل إنه سيتطلب على الأقل التضحية القصوى لا لتحقيق القيمة المثلى وإنما للحفاظ على المؤسسات، أى على ما يخالف العدل والإنصاف.

غالبا ما يُخلص من ذلك إلى تعارض مطلق بين الحرب الأهلية والحرب الأجنبية. فهذه تحفظ المؤسسات وتلك تهدمها.. إحداهما تساهم فى إبقاء المظالم والثانية تسعى للعدل.. واحدة وبدون لبس يماهيها بالدفاع المشروع تضع نفسها فى خدمة حقيقية بعيدة ومجردة ونقصد هنا الوطن، فى مواجهة أعداء مجهولين. والأخرى تخدم مثلا أعلى أو جماعة فى مواجهة أعداء شديدى القرب. ليست لدى رغبة فى إنكار هذه الفروق ولكن ينبغى الإشارة إلى كونها فروقا فى الدرجة لا فى الطبيعة. فالثورة تدمر المؤسسات وتجاهد فى الوصول للعدل ولكنها توجد مؤسسات أخرى: الاختيار، إلا إذا كنا، من حيث المبدأ، مع الحديث ضد القديم، يجب مقارنة المؤسسات التى ستنشئها الثورة بالمؤسسات المنشأة بالفعل. من هنا فإن الوطنيين والثوار يقاومون على قدم المساواة من أجل مؤسسات، تلك الكائنة اليوم وتلك التى ستخرج غدا إلى الوجود.

ويمكننا من ناحية أخرى القول بأن المواطن الذى يدافع عن وطنه لا ينضم إلى هذا الجمع الهائل ولا يعرفه معرفته بأسرته. وليس البروليتارى أفضل حالا فهو لا ينتمى للبروليتاريا العالمية، انتماؤه لفرنسا. (أىَ هاتين الفكرتين أقرب للحقيقة المعاصرة؟) نضيف إلى ذلك أن الأمة قيمة مثلى وهى فى ذات الوقت إحدى معطيات الواقع. لا شك أن العدالة تبدو مثلا أعلى

ولكن أيعد إنصافا أن تتم مقارنة القيم التى تم تحقيقها بمثل أعلى ونموذج لن يصل إليه العالم الحقيقى أبدا؟

يمكن أن يكون الدفاع عن عظمة الأوطان بالنسبة لبعض الأفراد قيمة عليا تمثل ما هى عليه العدالة لأفراد آخرين، والثري، خلاصة للقول، يكون عادة معروفا للناس أكثر من الغريب. أيتطلب الأمر قتل هذا أو ذاك؟ الأمـــر ببساطة مجرد تفضيل شخصي.

الحقيقة أننى لا أرى بين هذه الأشكال من الحروب فرقا يبرر مبـــدئيا من الناحية الأخلاقية قبول أحدها ورفض الآخر، فالأمر هنا يتعلق باختيـــار سياسى وليس بواحد من تعاليم الضمير. تجدر هنـــا ملاحظـــة أن مـــذهب اللاعنفية الكاملة يفْضل ويتقدم بيسر شديد على النظرية القانونية – الأخلاقية الخاصة بحرب الدفاع الشرعى التى لا يتطرق الشك فى عدالتها، وأن نـــسق العلاقات الدولية يرتكز على توازن القوى وعمليات التقنين المتتاليـــة لهـــذا التوازن. ومن ثم فإنه لتأكيد الطابع العادل لحرب لا ينبغى النظر إلا لوقـــت الأزمة مع القبول مبدئيا بقيمة ما يكون عليه الوضع آنذاك. ما الـــرأي فـــى داخل بلد ما ، فى عدالة لا تعرف سوى الحقوق المكتوبة؟ ويرى فيه النبلاء أن القرويين الثائرين ضد الامتيازات "معتدون" بدون أن يبدر من النبلاء أى "استفزاز لهم".

أليس أمام المواطن الذى يرغب فى سياسة عادلة ولا يرتضى الخروج على الجماعة سبيلا؟ واقع الأمر أن هذه المشكلة تذكر ببـــساطة بـــالظروف العامة المحيطة بالاختيار السياسى والتى كثيرا ما يُغفل عنها. فـــأى مـــذهب سياسى يجب أن يكون فلسفة للواقع وليس أخلاقا فقط. على الفـــرد أن يبـــدأ

باختيار مكانة فى المجتمع وله الخيار فى أن يكون داخله أو خارجه (رجل دين، أو فوضوى أناركي، أو ثائر أو مواطن). ما إن يحدد وضعه فى جماعته ويحدد لهذه الأخيرة موقعا بين الجماعات الأخرى، يكون عليه أن يؤثر فى سياسة هذه الجماعة وفق قناعاته. فإذا لم تتبع الجماعة ذات السياسة التى يتمناها ويطالب بها بوصفه مواطنا وإذا اصطدمت سياستها بضميره لن يكون بوسعه الطاعة بدون الحنث بالعهد الذى قطعه على نفسه حين ارتضى مكانه بوصفه مواطن. لا يتطرق إلينا الشك فى أن لمواطن الرايخ الثانى الحق منطقيا فى أن يخالف الرايخ الثالث، غير أنه لا يحق للفرد أن يكون مواطنا باستثناء المشاركة فى الحرب. وعليه ألا يجهل أنه ينضم إلى جماعة مستعدة للدفاع عن نفسها (وعن مكانتها وثرواتها) بالسلاح.

سابعا: هل تستطيع الدولة، قولا واحدا، الاعتراف قانونيا بالاعتراض على الخدمة العسكرية؟

لننحِ جانبا قبلا التفسير الخاطئ القائل بأنه لا علاقة بين الاعتراف بالاعتراض على الخدمة العسكرية وحرية المعتقد. ويمكننا القول إنه لم يحدث، على الأقل حتى يومنا هذا أن فسر مبدأ الحرية بقدر من الاتساع يسمح بشمول حق رفض الامتثال للقوانين[١].

---

(١) يشمل مبدأ حرية المعتقد حرية التفكير وحريات الكتابة والنشر والدعاية وإقامة الشعائر. وهو لا يتضمن أى حق للفرد فى عدم طاعة القوانين أو المطالبة بمعاملة خاصة كلما عارضت القوانين المصاغة من قبل الأغلبية والمفروضة على الجميع، قناعاته. من هنا فإنه لا يكفي، كما كتب السيد فيليب أن يستند رفض أداء الخدمة العسكرية على العادات والتقاليد حتى يتسنى، باسم الحرية، الاعتراف به. (حاشية كتبها ريمون آرون)

من هنا فالأمر يتطلب توسيع نطاق حرية المعتقد وجعلها أبعد من الحدود التقليدية والاعتراف للمواطن فى حالة محددة، بالحق فى الامتناع عن تنفيذ التزام ثقيل الوطأة على الجميع(١).

وأكبر ما يلاقيه هذا المشروع من صعوبات هو أنه إذا ما قبلنا استثناء، ولمرة واحدة أن يكون لبعض المواطنين الحق فى المطالبة بمعاملة خاصة باسم ضميرهم، ألا يكون فى ذلك فتحا للباب أمام جميع الاحتجاجات والاعتراضات؟

وحتى لا نذهب إلى أبعد من ذلك لنقل إن مقارنة الاعتراض على الخدمة العسكرية باعتراض دافعى الضرائب هو ضرب من العبث المطلق. فلا يوجد عبء مالى مهما كان ثقله يفرض على فرد خرق قاعدة أخلاقية. قد ينطبق ذلك على حالة المسيحى الذى يرفض المساهمة بماله فى المدارس العلمانية. غير أننا وبدون أن ننكر تماما كنه الحجة نقول إن هناك فارقا فى الطبيعة؛ يمكن للمسيحى الذى يؤدى واجبه بصفته مواطنًا وممولاً ضريبيًّا بل يجب عليه القيام بحمله لتغيير طريقة توزيع المال العام. ولكنه لا يستطيع للوفاء بالتزاماته المادية أن ينتظر وجود قوانين تلقى فى نفسه قبولا.

تعد مثل هذه الضوابط المقيدة فى عرف الزمن أمورا عادية، مما لا شك فيه أن الخدمة العسكرية كانت إلزامية فى العديد من المجتمعات ولم يحدث أن توقف القانون لمخاوف تراود الأفراد حتى إننا يمكننا القول بأنه رغم كل شيء – وبدون أن يستدعى أحد إلى الأذهان حالات استثناء لصالح

---

(١) لا يتسنى إدراك كنه الاعتراف بالاعتراض إلا فى صالح اعتراض معناه على النحو الذى أوضحناه توا. من هنا فكل عضو فى حزب ثورى يعد مبدئيا مستبعدا من العدد الإجمالى للمعترضين. إذا شكت الدولة فى وجود إرادة سياسية لدى المعترض فعليها التعامل معه وعقابه وصفه فوضويا أو ثوريا. (حاشية كتبها ريمون آرون)

اعتراضات أخرى – يمكن للدولة الاعتراف بأن الإجبار على القتل يفضى بالمسيحى إلى صدام مع عقيدته.

اقترح السيد "م. فيليب *M. Philip*" أن تكون الخدمة المدنية أطول مدة من الخدمة العسكرية، وهى الطريقة الوحيدة لإخضاع صدق المعارض للاختبار. ويمكننا على أى حال القول بأن نظام المعسكرات لا يختلف فى كثير عن النظام العسكرى (ولا يهم هنا إذا كان هذا من حسن الحظ أو سوئه) يبقى إذن الفارق الأساسى الوحيد وهو إما أن تقتل (أو تعد نفسك للقتل) أو تعمل من أجل الآخرين.. من أجل الحياة.

ويبدو لى على المستوى السياسى أن مزايا الاعتراف القانونى بالاعتراض هى ما يلي: لن يعامل رجال على هذا القدر الكبير من الاحترام بما يثير حفيظتهم ويؤجج ثورتهم. من جانب آخر قد نوقف "عدوي" الاعتراضات. إذا لم يكن أداء الخدمة المدنية يحوى صعوبات جسيمة ولم تكن بها جاذبية الاستشهاد وفتنة الاعتراض على الدولة قد يصبح اختيار المعارضين أكثر صعوبة. حينذاك سيفقد الاعتراض طابعة الدعائى اللاعنفى والمناهض للعسكرة. إضافة إلى كل ذلك فإن الدولة التى تجمع إلى حرصها على الدفاع المسلح[1] عن نفسها اعترافها بقانون المسيح وإن كان فى موضع واحد ستبدو لأنظار الجميع نموذج لليبرالية. وجدير هنا بالذكر أن القيمة الأخلاقية (على الأقل النسبية) للنظام الفرنسى هى اليوم إحدى دعائم قوته.

علينا هنا المفاضلة بين هذه المزايا وحالة الاستثناء من القاعدة العامة التى بموجبها تكون القوانين التى تصيغها الأغلبية ملزمة للجميع. والسؤال المطروح هنا ألسنا بذلك نكرس ازدراء الفضائل العسكرية ونشكك فى واجب جميع المواطنين فى المساهمة فى الدفاع عن البلد؟

---

(١) ربما استوحى المعارضون ذلك من مذهب اللامقاومة. غير أننا فيما يخص الاحتجاج والاعتراض ليس علينا مناقشة هذا المذهب.

أليس من الخطر منح حق نقد القوانين الاجتماعية باسم قانون الحـــب؟ أى مؤسسة ستصمد أمام مثل هذا النقد؟ ألا يرتكز النظام الاجتمـــاعى علـــى ذات العنف الذى تستنفره السلطة فى المواطن تجاه الأجنبي؟

ليقم كل فرد بتقدير ثقل كل واحدة من هذه الحجج المختلفة (وما عداها من الحجج الممكنة) ولنقر ببساطة أنه إذا كانت الخلاصات لا تستنتج بشكل فورى من مبدأ فستبقى آراء محتملة، ومن هنا فلا وصول إلى ثوابت مؤكدة أو قناعات كاملة.

أما بالنسبة لى فأى شيء فى الوجود يبدو لى أفضل من حالة الارتباك والخلط الحالية فلا يوجد فى الوقت الراهن مؤمنون تابعون بحق للمسيح، ومن ثم سيريح الضمير وربما حتى يخدم الدولة أن يتم إجبارهم على حصر عددهم وإنقاذهم من السجن.

"عن الاعتراض على الخدمة العسكرية"

"مجلة الميتافيزيقا والأخلاق" عدد يناير ١٩٣٤

"*Revue de metaphysique et de morale*"

أعيد نشره فى مجلة "*Commentaire*"

"التعليق العدد ٢٨-٢٩ الصادر فى فبراير/ شباط ١٩٨٥"

جورجن هابرماس *Jurgen Habermas*

"الوطنية الدستورية"

[...]

وضع عام ١٩٤٥ نهاية لحقبة لا تصل إلى خمسة وسبعين عاما، توصف فى مجملها بالتعيسة، تم السعى خلالها لتوحيد الدولة القومية بطريقة على أى حال -غير كاملة- وكان من توابع ذلك أن انفصلت الهوية الثقافية للألمان عن شكل التنظيم السياسى الذى تتخذه الدولة الاتحادية، وذلك على غرار ما حدث من قبل فى حالة النمسا.

لاحظ المؤرخ "رودلف فون ثادن" "*Rudolf van Thadden*" بدون حقد من جانبه أو ضغينة أن "كانط" "*Kant*" ما زال يمثل جزءا من التاريخ الفكرى الألمانى فى حين أن مدينة "كونجسبرج" التى أصبح اسمها اليوم "كالييننجراد" لم تعد تقع فى الأراضى الألمانية سواء الشرقية أو الغربية. بانفصال الهوية الثقافية عن تكوين المجتمع وعن شكل الدولة توقف إقران الجنسية – التى أصبحت بلا شك أكثر تشعبا وانتشارا – بالانتماء إلى دولة بعينها. وبذا بدأ التماهى السياسى مع ما ترى كل مجموعة وجوب الحفاظ عليه لتنمية بلدها، بعد الحرب.

لاحظ دولف سترنبرجر *Dolf Sternberger* فى الجمهورية الفيدرالية نوعا من الوطنية الدستورية أى نوع من الاستعداد للتماهى مع النظام السياسي، ومبادئ القانون الأساسي.

هذه الهوية السياسية المستفيقة لا تمت بأى صلة إلى خلفية الماضي المرتكز على التاريخ القومي. فالمضمون العمومى لشكل ما من الوطنية الذى يتبلور حول الدولة الديمقراطية الدستورية يجب ألا يعزى إلى سلسلة الانتصارات؛ فهو لا يتفق مطلقا وهذه المجانسة البدائية التى تميز ضميرا تاريخيا بقى منفرجا فيما يتعلق بالتعارض العميق الخاص بكل تقليد وفيما يخص وصل وربط ما لا يمكن تداركه، هذا السمت المظلم والهمجي لكل الغزوات الثقافية حتى يومنا هذا. إلا أن هذا يتم فى الدرجة الثانية.

يُظهر النقاش الدائر حاليا أن هذه رواية غير مقبولة على عواهنها وبالتالى فهى قابلة للجدل. وهناك من لا يكتشف فى هذه الظواهر ذاتها إلا مزيدا من الدلائل على وجود حالة مرضية تمس هوية وطنية مجروحة. على أى حال يمكننا القول إن هذه المقدمات للهوية "بعد الوطنية" التى ترجع إلى الدولة الدستورية ما كان لها أن تنتشر وتترسخ فى إطار ميول واتجاهات تجاوز الجمهورية الفيدرالية.

[...]

سوف أكتفى هنا ببعض الاعتبارات الركيكة التى على ما يبدو تحبذ نقصان العنصر الإقليمى فى شكل الوعى بالقومية والتى تسوقها مناطق تقع جنوب خطوط عرضنا.

أ - *[...]* ورثت الدولة القومية الالتزام القديم بوجوب التضحية بالحياة من أجل الوطن باسم السيادة المتناولة بمفردات حديثة وهى تفرض بهذه الطريقة حق تقدم وتصدر الأمة لكل المكاسب الدنيوية أيا ما كانت، بدون أن يكون من الممكن إعادة النظر فى هذا الأمر. إلا أن ما بعد

هذه النواة المشكّلة لعقلية القومية لم يتمكن من الصمود أمام التطور التقنى للتسلح. فمن يستعمل اليوم بشكل فعلى الأسلحة التى يهدد بها بلدا آخر يدرك أنه فى ذات الوقت يدمر بلده. من هنا فإن الاعتراض على الخدمة العسكرية قد أصبح فى غضون ذلك أكثر قابلية للتبرير أخلاقيا من الخدمة العسكرية نفسها التى أصبحت ظاهرة التناقض.

ب - رأت "حنا آرندت" *"Hannah Arendt"* فى المعسكرات السمت الأعمق الذى يرمز إلى قرننا. وهى فى ذلك لم تقصر تفكيرها على معسكرات الإبادة وإنما فكرت فى المعسكرات بشكل عام المخصصة منها للاعتقال والمقامة منها للاجئين والإيواء والإقامة المؤقتة سواء كان من بها مهاجرين سياسيين أو أشخاصًا مطرودين أو مهاجرين اقتصاديين أو عمال مهاجرين... إلخ

هذه الانتقالات الهائلة الإجبارية للجماعات الناشئة عن حرب أو قهر سياسى أو بؤس اقتصادى أو سوق عمل دولية لم تترك أى من المجتمعات المتقدمة بدون أن تغير فى تكوينها الإثني.

ويثير كل من الاحتكاك بمصائر أشخاص محرومين من حقوقهم ومواجهة المواطنين أبناء البلد الأصليين لأشكال من الحياة والأديان والأجناس الأجنبية، ردود فعل دفاعية. إلا أن هذه التجارب تعطى أيضا دفعة للتعلم ولإدراك ما فى الأيدى من امتيازات مرتبطة بالظروف المحيطة وبالوضع الشخصي. وتفترض هذه التجارب أن الناس يجبرون أنفسهم على تقدير أشكال حياتهم بشكل نسبى ومن ثم تدفع إلى أحذ الأسس العمومية فى التقاليد الخاصة مأخذ الجد.

جـ - على مستوى أقل مأساوية وبطريقة غير ملموسة بشكل علني، هناك ما تحدثه وسائل الإعلام وتتركه السياحة الجماعية من أثر. في الحالتين هناك تحول يحدث. فالرؤية قصيرة المدى المحدودة بما ترى، مثلها مثل ما يرى من أخلاقيات وسلوك جمع يقيم لبعض الوقت، ظواهر تجعل العين تألف اختلاف أشكال الحياة وحقيقة الفوارق التي قد توجد بين الظروف الشخصية وتلك التي يعيشها الآخرون في غير هذه البلاد. من المؤكد أن الاعتياد يحوي كثيرا من التناقض؛ فهو في آن واحد يثير الانتباه ويطمسه. فمن العسير استدعاء صور الساحل إلى الذهن إذا كنا نراه يوميا. غير أنه إذا صعب علينا الخروج منه بدون اختزان شيء منه في النفس فهذا دليل الوجود المزعج لمجتمع يبلغ مداه العالم كله. ويمكننا هنا ملاحظة أن الفزاعات والنماذج المقولية التي نتوارى خلفها من الآخر الأجنبي لم تعد بذات الفعالية التي كانت عليها في السابق. والحقيقة أنه كلما كانت الطريقة التي تطلب بها أشكال الحياة المتباينة والمتنافسة والمستغلة لبعضها بعضًا، حقها في التعايش والمساواة في التعامل، اتضح أنه لا توجد حلول غير التوسع في الوعي والإدراك الأخلاقي في اتجاه عمومي.

د - ويمكننا القول في نهاية الأمر أن العلوم التي تدعم إعادة التذكير بالميراث الثقافي لأي أمة قد تغيرت. كانت علوم الروح في القرن التاسع عشر في داخل حدودها الوطنية ومرتبطة بتيار التواصل الخاص بالجمهور المثقف وبالطريقة التي كان هذا الأخير ينسب بها التقاليد في استعمالها العام إلى نفسه.

وقد انحل هذا الرباط حين تفككت طبقات البرجوازية المتعلمة. تبع ذلك التكامل الدولى لنسق العلوم الذى شمل علوم الروح أيضا. وقد أدى ذلك إلى نفاذية التقاليد العلمية القومية من بعضها إلى بعضها الآخر. بالإضافة إلى ذلك وجد تقارب بين العلوم الاجتماعية وعلوم الروح مما أحدث لدى هذه الأخيرة دفعة فى التنظير سرعت التفرقة بين البحث والعرض وبين المعرفة المتخصصة والتأريخ الظاهري. ويمكن القول هنا إنه بشكل عام اتسعت المسافة بين العلوم التاريخية وسيرورن الاستخدام العلنى للعرف والتقليد. نحت قابلية المعرفة للخطأ وتنافسية التفاسير إلى تطوير إشكالية ذمة التاريخ أكثر منها إلى تكوين الهوية وإرساء المعنى.

لنفترض من الآن فصاعدا أن هذه الميول والاتجاهات وأشباهها تتحدث فعليا فى صالح تغيير وتحول شكليين فى الهويات القومية، على الأقل فى نطاق المجتمعات الصناعية الغربية، كيف ينبغى حينئذ أن تتمثل لنا الصلة بين وعى إشكالى بالتاريخ وهوية سياسية "بعد قومية"؟

كل هوية تؤسس الانتماء إلى كيان جماعى وتحدد مجمل المواقف التى يمكن للمنتمين لهذا الجمع أن يقولوا فيها بشكل مفخم "نحن" تبدو وكأنها يجب أن تبقى بمنأى عن أى نقاش، بعيدة عن أى طرح أو تفكير.

[...]

لا يتسنى انتشار إحساس الوطنية تجاه الدستور *[...]* إلا إذا تباينت الثقافة وسياسة الدولة أكثر مما هما عليه من تباين فى الدولة القومية الأولى. من ناحية أخرى فإن حالات التماهى مع أشكال الحيوات الخاصة والتقاليد، قد غطتها وطنية مجردة غير محسوسة، مرجعيتها ليست الكيان المحسوس الكامل للأمة وإنما على العكس تماما، سياقات ومبادئ مجردة. هذه المبادئ

ذات علاقة بالظروف المتحكمة فى الحياة المشتركة وبالتواصل بين أشـــكال حياة مختلفة تتعايش معا بحقوق متساوية، فى الداخل كما فى الخارج. الحقيقة أن الارتباط المفترض من جانب الوطنية الدستورية بهذه المبادئ يجـــب أن يتغذى على الإرث المتناغم مع التقاليد الثقافية.

تستمر التقاليد القومية فى دمج شكل حياة له وضع مميز، ولكن حـــين يتأتى ذلك، لن يكون إلا شكلا واحدا فى تراتبية أشكال حياة لها أكثـــر مـــن معـــزى ومتباينة فيما بينها. هذه المغازى بدورها تتفق وهويـــات جماعيـــة متراكبة وهى ليست فى حاجة إلى مركز يتم عبره دمجها فى الهوية القومية.

بدلا من كل ذلك هناك الفكرة المجردة عـــن عموميـــة الديمقراطيـــة وحقوق الإنسان التى تشكـــل المـــادة الصلبـــة التى تتكسر فوقها إشـــعاعات – التقاليد القومية – الخاصة باللغة والتقاليد والتاريخ الخاص بكل أمة.

"كتابات سياسية" ترجمة كريستيان

بوشاندوم ***Christian Bouchindhomme***

وراينر روشليتز ***Rainer Rohlitz*** باريس دار النشر "سيرف" "***Cerf***"

١٩٩٠ص ٢٣٢-٢٣٨

شارل تايلور

سياسة الاعتراف

تدور كثير من التيارات السياسية الحالية حول الحاجة – بل أحيانا الحاجة الماسة والملحة – لاعتراف الآخر. ويمكن القول إن الحاجة هي واحدة من القوى التي تعمل خلف الحركات السياسية القومية. أما الحاجة الماسة ولنقل الضرورة فمصدرها في المقام الأول سبل عدة في السياسة الحالية تنتهجها أقليات وجماعات تابعة وبعض من أشكال الحركات النسوية وما نطلق عليه اليوم سياسة "التعددية الثقافية".

تأخذ الحاجة الماسة والملحة لاعتراف الآخر في هذه الحالة الأخيرة طابع الحدة نظرا للصلات المتخيلة والروابط المفترضة بين الاعتراف والهوية. فهذا المصطلح الأخير يعني هنا شيئا أشبه بإدراك الناس لذواتهم وللصفات والخصائص الأساسية التي تلخص وجودهم بوصفهم كائنات بشرية. يتلخص الأمر في كون هويتنا مكونة جزئيا من اعتراف الآخرين بنا أو من نكرانهم لنا أو من نظرتهم السيئة لنا وفكرتهم السلبية عنا، فأي إنسان يستشعر ضررا بالغا يصل إلى التشوه النفسي الحقيقي إذا ما عكس له المحيطون به صورة قاصرة وسلبية وكريهة لذاته وكذلك الأمر بالنسبة لأي جماعة من البشر. من هنا فإن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المناسب يمكنهما التسبب في ضرر وتشكيل نوع من القهر بسجن البعض في صور غير حقيقية لهم أو صور مشوهة ومقللة لشأنهم.

وقد ذهبت بعض رائدات الحركات النسائية إلى أن النساء في المجتمعات الأبوية قد اضطررن لتبنى صورة محقرة لذواتهن واختزن الشكل المتدنى المعكوس لهن عن أنفسهن حتى إنهن إذا ما زالت العوائق التى تحول دون تقدمهن وتطورهن قد يصبحن غير قادرات على الإفادة من هذه الإمكانيات الجديدة المتاحة.

وهن بعيدا عن كل ذلك محكوم عليهن بعذاب عدم القدرة على تقدير الذات. وقد بين تحليل مماثل تم عمله حول السود أنه منذ عدة أجيال مضت، أعطى مجتمع البيض عنهم صورة تقلل من قدرهم لم يستطع البعض احتمالها. وقد أصبحت عدم القدرة على تقدير الذات، من هذا المنظور أحد أكثر الأسلحة فعالية فى ممارسة القهر عليهم. ومن ثم وجب أن يكون أول أهدافهم هو التخلص من هذه الهوية الهادمة المفروضة عليهم.

دراسة مماثلة حديثة تناولت السكان الأصليين فى البلدان المستعمرة بشكل عام. وقد بينت أن الأوروبيين قد أعطوا منذ عام ١٩٤٢ صورة متدنية و"غير متحضرة" عنهم وأنهم بسطوتهم قد فرضوا هذه الصورة على الشعوب المقموعة بالقوة. وترمز شخصية "كاليبان" ***"Caliban"*** لهذا النموذج المزدرى لسكان العالم الجديد الأصليين.

لا يشى غياب الاعتراف بالآخر فى كل هذه الرؤى بنسيان الاحترام الواجب والمطلوب فقط، وإنما يصيب ضحاياه بجرح غائر ويثقل نفوسهم بكراهية معوقة لذواتهم، فالاعتراف بالآخر ليس مجرد سلوك مهذب يجب انتهاجه وإنما هو حاجة إنسانية حيوية.

[...]

ونميز في هذا المضمار تغيرين جعل الاتصال بينهما من العسير تفادى الانشغال الحديث بالهوية والاعتراف. أولهما انهيار التراتبيات الاجتماعية التى تأسست على "الشرف" ونحن نستخدم هنا هذه الكلمة بالمعنى الذى ألفه النظام القديم وهو معنى وثيق الصلة بحالات غياب العدل وعدم التساوي. فلكى يحظى البعض بالشرف، شيء أساسى ألا يكون متاحا للجميع، وهذا هو المعنى الذى استخدمه "مونتسكيو" "*Montesquieu*" فى وصفه للملكية.(١) وهو كذلك المعنى الذى نقصده باستخدامنا لفظة التشريف والتكريم لشخص بمنحه مكافأة عامة مثال ذلك تقليد أحد وسام "جوقة الشرف"

من الواضح أن هذا التمييز تنعدم قيمته إذا ما تقرر منحه لكل البالغين من أفراد الشعب فى الدولة.

نصف إلى جانب مفهوم "الشرف" هذا، المفهوم الحديث للكرامة المستخدم حاليا بمعنى عمومى يساوى بين الجميع عند الحديث عن "الكرامة المرتبطة بكل كائن بشري" أو التطرق لكرامة المواطن. والمبدأ المستشف هنا هو تعلق الأمر بكل شخص.

بديهى أن مفهوم الكرامة هذا، هو الوحيد الذى يتفق والمجتمع الديمقراطى وأن المفهوم القديم للشرف قد عفا بلا شك عليه الزمن *[...]*. شرعت الديمقراطية فى سياسة اعتراف مساواتية اتخذت عبر السنين أشكالا

---

(١) "يعد من طبيعة الشرف طلب التفضيلات والامتيازات *[...]*"

مونتسكيو *Montesquieu* "روح القوانين" "*De L'esprit des Lois*" الكتاب الثالث، الفصل السابع دار النشر فلاماريون *Flammarion* ١٩٧٩ ص ١٤٩. (حاشية وضعها شارل تايلور)

عدة قبل أن تعاود الظهور فى شكل متطلب وحاجة ملحة للمساواة فى الوضع والثقافات والجنس.

هذا لا يمنع أن أهمية الاعتراف قد طرأت عليها تعديلات وتم تكثيفها بواسطة الإدراك الجديد للهوية الفردية التى ظهرت فى نهاية القرن الثامن عشر. يمكننا حتى الحديث عن هوية خاصة مفردة خاصة بشخصى أكتشفها بداخلي. وقد تزامن ظهور هذا المفهوم مع ظهور هدف ومثل أعلى هو أن أكون أمينا مع نفسى ومع طريقتى الخاصة فى الوجود. *[...]*

هناك طريقة ما لأن أكون إنسانا، هى طريقتي. ومطلوب منى أن أعيش حياتى على هذا النحو لا أن أقلد حياة شخص آخر. غير أن هذا المفهوم يضفى أهمية جديدة على الأمانة التى أدين بها لنفسي. إذا لم أكن أمينا تجاهها على هذا النحو فأنا أخطئ أهم ما فى حياتي، أخطئ ما أعنيه لنفسى بكلمة إنسان.

هذا هو المثل الأعلى الأخلاقى القوى الذى انتقل إلينا. وهو يعطى أهمية أخلاقية لنوع من الاتصال والتواصل مع الذات، مع طبيعتى الداخلية الخاصة التى توشك أن تضيع جزئيا بسبب الضغوط فى اتجاه التماثل والتوافق الخارجي، سبب آخر يدعم ذلك.

تبنى موقف آلى تجاه ذاتي، ربما أكون قد فقدت القدرة على الإنصات للصوت الداخلى وهذا يزيد بشكل هائل أهمية هذا الاتصال بالذات بإدخال مبدأ الجدة والابتكار، فكل صوت من أصواتنا لديه شيء متفرد يقوله. من هنا فلا يجب علىّ فقط تشكيل حياتى وفقا لمتطلبات الامتثالية الخارجية، إذ لا سبيل

للعثــور علـــى نمــوذج حياة خارج نطاق ذاتى ولـــن يتيـــسر إيجـــاده إلا بداخلي.[١]

تعنى الأمانة مع الذات الأمانة مع جدتى وابتداعى الخاص الذى يعـــد شيئا لا يستطيع أحد غيرى إعلانه واكتشافه.

"التعددية الثقافية": "الاختلاف والديمقراطية" (١٩٩٢)

ترجمة دينيس أرمان كنال ***Denis Armand Canal***

باريس، دار النشر أوبييه ***Aubier*** ١٩٩٤

---

(١) تأثر جون ستيوارت ميل بالتيار الفكرى الرومانتيكى عندما جعل من شيء يقارب نموذج الصدق والأصالة أساسا لواحدة من أقوى حججه فى كتابه "عن الحرية" ***"On Liberty"***.
راجع بشكل خاص: الفصل الثالث الذى يشير لنا فيه إلى مدى حاجتنا لشيء أكثر من القدرة على "التقليد كالقرود":
"الشخص الذى تتبع رغباته ونزعاته من ذاته، أى تعبر عن طبيعته الخاصة التى نمتها وشكلتها ثقافته الخاصة، هو من له طابع خاص".
"إذا كان هناك شخص لديه قدر معقول من الفطرة السليمة والتجربة فطريقته الخاصة فى المضى قدما بحياته ووجوده هى الأفضل ليس لأنها الأفضل فى حد ذاتها ولكن لأنها طريقته الخاصة".
(جون ستيوارت ميل، "ثلاث مقالات" مطبعة جامعة إكسفورد ١٩٧٥ ص ٧٣، ٧٤، ٨٣).
(حاشية كتبها شارل تايلور)

خاتمة

لماذا أصبحت كلمتا "مواطن" و"مواطنة" منذ ما يقرب من عشر سنوات من أوسع الكلمات انتشارا حتى إنهما شكلتا هاجسا ملحا على الذهن؟

سبب ذلك بدون شك أنهما تثيران مشكلة قدرنا الفردى والجمعى معا. فهما تدعواننا إلى وقفة وصحوة، إلى التفكير فيما يسمح لنا بالعيش معا، وفق القيم المشتركة التى باسمها نحاول التحكم فى منافساتنا وفى الصدامات التى لا يمكن تفادى نشوبها بين البشر.

تنظم الديمقراطية الحديثة بشكل مستمر المناقشات الدائرة حول تشغيل المجتمع مع إضفاء شرعية على كل من النقد والاعتراض اللذين يتناولان النظام القائم. علينا المشاركة فى هذا النقد الذى يعد من ركائز المواطنة، مشاركة كاملة. وينبغى الوقوف على مسافة محسوبة من الفكرة الزائفة القائلة ببديهية الديمقراطية.

الملاحظ أن المواطنة اليوم -عادةً- محل نقد باسم المستقبل واسم القيم الخاصة "بالتعدد الثقافي" وبالانفتاح على الآخرين، وهى قيمة أقرتها الفردانية الحديثة، وقد رؤى أنها على ضوء ذلك قد عفا عليها الزمن.

لم يعد أحد يشجب مبدأ المواطنة "الصورية" التى يطلق عليها فى فرنسا "الجمهورية" غير أن البعض يراها من الآن فصاعدا غير كافية وغير فاعلة. ويمكننا القول بأن النقاش الدائر حول الأساليب الواجب انتهاجها لجعلها موائمة للمجتمع الحديث أو ما بعد الحديث بغية جعلها أكثر فعالية،

يشكل جزءا من ممارسة المواطنة. والتساؤل عن الإعدادات أو التطـورات الواجب دعمها بها لإعطائها معناها الكامل وفعاليتها الحقيقية، يعـد تـساؤلا مشروعا.

ويمكن القول إن كثيرا من تيارات التفكير تتنامى حول هذا الموضوع. أوجد أولها وأظهره بناء أوروبا السياسية. حتى وقتنا الراهن كانت المواطنة قومية كما كانت المؤسسات التى نظمتها وجعلتها فعالة هى الأخرى قوميـة. إلا أن الأمم قد ضعف دورها بوصفها تابعة تاريخية. كيف يتأتى الجمع بين المواطنة القومية والمواطنة الأوروبية؟ هل المواطنة الأوروبية مجرد توسعة للمواطنة القومية وامتداد لها حتى تبلغ أوروبا أم أن عليهـا أن تكـون ذات طبيعة مغايرة؟ هذا عن التيار الأول أما التيار الثانى فيتساءل عن مدى اتفاق المواطنة السياسية مع وجود المجتمعات المفتوحة. فالمجتمعات اليوم أكثـر انفتاحا وأكثر تباينا من ذى قبل، نحسب الأمر كذلك بشكل عام، وهى تعرف مطالبات لم تكن تدركها الأجيال الماضية، حتى لا تترك الحقـوق الثقافيـة الخاصة ببعض مجموعات الشعوب لحرية الأفراد فى السر ويعترف بها فى العلن على رءوس الأشهاد. والسؤال هنا عن كيفية عمل ذلك بـدون إعـادة النظر فى حرية ومساواة الأفراد الذين يجب عليهم كما بينت التجربة، البقاء كضرورة؟

تساؤل أخير نطرحه، تلتف المجتمعات الحديثة التى يتزايـد تنظيمهـا تزايدا مطردا حول مشروع اقتصادى واجتماعى فى أساسه، تتضاءل سماته السياسية وتتركز الحملات الانتخابية غالبا حول البطالة لا الحرية الـسياسية أو الدفاع عن حقوق الإنسان. كيف يمكن إعادة التفكير فى المواطنة السياسية

والفردية لكى تنظم بالفعل السلوكيات الجماعية فى مجتمعات منفتحة على العالم يلعب الاقتصاد فيها دورا بارزا؟

والتفكير فى التقدم الضرورى لأشكال ومحتويات المواطنة لا يمكنه التغاضى عن ملاحظة بالغة الأهمية؛ وهى أنه ليست لدينا فكرة أفضل لتعايش البشر الذين يعدون بطبيعة تعريفهم مختلفين وغير متساوين مع بعضهم بعضًا، مع احترام كرامتهم وهى القيمة المؤسسة للمجتمع الديمقراطي. واقع الأمر أن المواطنة ترتكز على أن البشر- وإن تباينوا ولم يتساووا- متساوون فى الكرامة ويتوجب التعامل معهم قانونيا وسياسيا بشكل عادل لا تمييز فيه. للأفراد الحقيقيين المحسوسين مرجعيات تاريخية وانتماءات دينية متباينة وهم غير متساوين اقتصاديا واجتماعيا. من هنا فإن إعلاء هذه التجذيرات وهذه المصالح الخاصة على اختلاف طبيعتها من خلال فكرة المواطنة ومؤسساتها يبدو لنا حتى اليوم الأساس الوحيد لأى تنظيم سياسى قابل لإعاشة البشر معا مع احترام كرامة كل واحد منهم. والنقاش الدائر حول الأشكال الحقيقية الملموسة لتنظيم هذا المبدأ فى المجتمع أكثر احتداما وقابلية للتبرير من ذى قبل.

على التفكير الممعن فى المواطنة ألا يستسلم لعملية التقديس، فالمواطن يجب أن يكون دوما مواطنا ناقدا. وعليه كذلك إظهار حدود الفعالية الحقيقية للمواطنة لتنظيم المجتمعات التاريخية بشكل فعلي. وأخذ الحسبان مآخذ المبدأ التى تمت ملاحظتها فى تاريخ أقدم المجتمعات الديمقراطية وأكثرها احتراما فى الحسبان والتساؤل عن معنى هذه المآخذ والتقصيرات. مع عدم إهمال الاستعمالات الفاسدة والمنحرفة لفكرة المواطنة التى نحا إليها البعض. فلم

يكف إلغاء العبودية فى الولايات المتحدة وإقرار المساواة القانونية والسياسية بين جميع الأمريكيين فى جعل "السود" مواطنين مثل الآخرين. بل إن قرنا كاملا وربما أكثر يفصل بين إعلان إلغاء العبودية وممارسة الأفرو-أمريكيين الحقيقية لحقهم فى التصويت. من الصعب أيضا نسيان أن قانون اليهود الذى صدر فى الثالث من أكتوبر / تشرين الأول ١٩٤٠ والذى تم سنه من جانب حكومة "فيشي" فى اليوم التالى للهزيمة، قد بدأ تطبيقه بأمانة تامة من قبل كل سلطات الدولة الجمهورية بما فيها مجلس الدولة، حامى الحريات العامة مع تجاهل وعدم اكتراث عدد غفير.

حتى لو كانت أوقات الهزائم والمهانة غير ملائمة للدفاع عن المبادئ فلا يمكننا القول بغير أن الخطر كبير فى أن ينساها البشر مع كل ما يترتب عليها من نتائج وعواقب نعرفها. عسير علينا كذلك نسيان أن الجمهورية الفرنسية قد وضعت مشروع تقسيم الجزائر إلى أقسام ودوائر فرنسية بدون منح مواطنة متماثلة ومتساوية لجميع سكانها.

كان المحتلون ومن تم احتلالهم يشكلون حتى عام ١٩٥٨ مدرستين انتخابيتين متباينتين تقومان بانتخاب مجلسين مختلفين. لم تكن الحقوق السياسية لكلا الفريقين متساوية بشكل رسمي. غير أن التطبيق المعيب لمبدأ واحتمال استمراره على هذا النحو، إذا لم نتحسب للأمر، لا يقودنا إلى القول بأنه يغير من طبيعته. من هنا تجب المقاومة حتى يكون مطبقا على الوجه الصحيح.

لكون التفكير فى المواطنة وتطبيقها فى أساسهما ناقدين فإن عليهما ألا يستجيبا لإغواء الفضح والتشهير أو المجاملة أو الاحتفاء الأعمى، وأن

يسمحا بحوار عاقل بين المواطنين الذين لا يتصفون بذات الحساسية السياسية بوصفها المبدأ الذى يؤسس الممارسات اليومية للمواطنة ويعطيها معناها.

والمجتمع الديمقراطى لا يجهل الصدامات والمنافسات بل أكثر من ذلك يدرك أنها جزء رصين من النظام الشرعى – يضمن الدستور حق الإضراب – ويحاول جاهدا إدارته وفقا للقواعد المشتركة.

والملاحظ أنه على عكس الأنظمة الاستبدادية فإن المجتمع الديمقراطى لا يكبت الصدامات فارضا سلطة الدولة بالإرهاب والعنف وهو ينظم الأحكام لكى تعبر عن ذاتها فى الحياة العامة ولكى يصبح من الممكن التحكم فيها وتقليلها بالمناقشات التى ينظمها القانون، ويشهدنا التاريخ أن المواطنة لم يتم نيلها إلا بالكفاح والمقاومة الاجتماعية.

ومن ثم فهى ليست شيئا يمنح واكتسابها لا يعنى دوام بقائها. كما أن قدرها أن تتعدد التفسيرات التى تتناولها وأن تكون محل الكثير من التطورات. المواطنة بنيان بشرى ودوامها رهين إرادة الناس فى تجديد المشروع السياسى الذى من خلاله يكونون مجتمعا تبدو متطلباته لهم شرعية. تتغير إذن الأشكال والمحتويات وغير أن المواطنة باقية بالضرورة مع تقدم الحياة الاجتماعية. وقد عرفت المجتمعات التى ارتكزت على المواطنة أى الجمهوريات كيف تدمقرط. كما أن العمالية بارتكازها على فكرة المواطنة قد استطاعت المضى فى المقاومة التى سمحت بدخول وانضمام الطبقة العمالية للمجتمع الديمقراطى، طالبت هذه الأحزاب بأن تعدل البنيات السياسية لصالحها باسم المبادئ ذاتها التى تشكل وتؤسس المواطنة. وقد عرفت

المجتمعات كيف ترد على النقد الماركسى العادل مع احتفاظهـا بفكـرة أن المواطنة الشكلية عليها أن تصبح بشكل فعلى "حقيقية" قدر الإمكان.

يعد تطور الدولة – الحامية إحدى النتائج المرحلة قليلا زمنيا لإعـلان مساواة المواطن، وقد أعطيت للنساء حقوق المواطنة مع شيء من التـأخير وبعض الصعوبات، كما اكتسب الأفارقة الأمريكيون حقهم فى مواطنة كاملة. ما تعلمنا إياه التجارب أنه لمنح المواطنة محتـوى حقيقيـا وتطـويرا كـل إمكانياتها كان مطلوبا الاندراج فى داخل مبدأ المواطنـة السياسية ولـيس مقاومته أو التقليل من شأنه. وقد وجب كذلك النشر والإفـصاح والتـصريح بكل ما كان قد بقى فى الأصل مسكوتا عنه فى إعلان المواطنة التى لم يكن هناك مجال لعدم الإعلان عنها ونشرها فى توقيت معين ومجتمعات محـددة فى ضوء أشكال ومتطلبات زمنها.

ويجب المضى قدما فى عمل ذلك، للنقاش الحالى حـول الاعتـراف الممكن أو المأمول بالحقوق الثقافية فضـل التذكير بأن الانضمام للمواطنـة لا يمكنه أن يكون إلا ناقدا ومدروسا وأن حقوق الإنسان مثلها فى ذلك مثـل حقوق المواطن يجب أن يعاد التفكير فيها وتقديم مزيد من التفسيرات لهـا. ويمكن القول إن فردانية المجتمع الديمقراطى لا يمكنها أن تكون عديمة الأثر على الممارسات اليومية للمواطنة.

المجتمع المؤسس على الشرعية والقيم ومؤسسات المواطنة شكل هش ومستبعد الحدوث للتنظيم. وهو لا يمكنه القيام بوظيفته إلا بعد إيجاد مساحة عامـة تعلى وتعظم المجتمع الحقيقى المحسوس بأقـسامه وحـالات عـدم التساوى به.

هو مجتمع هش تكون الروابط التى تجمع الأفراد فيه قانونية وسياسية فى بادئ الأمر. وترجع هشاشته أيضا لكونه مؤسسا على مبدأ قلب العالم الاجتماعي. واقع الأمر أن هذا المجتمع يؤكد على خلاف جل التجربة الاجتماعية المحسوسة، المساواة المدنية والقانونية والسياسية لأفراد مختلفين وغير متساويين من حيث الأصول والقدرات. وهو بذلك لا يمكنه تفادى آثاره، انتقادات مبررة تماما حين تتم مقارنة الواقع الاجتماعى اليومى بالقيم التى يدعى الحاكمون والمحكمون التمسك بها.

المواطنة يوتوبيا خلاقة تحاول جاهدة تجاوز الأحاسيس الإثنية والعرقية المشبوبة. أو بالأحرى الإثنية – الدينية. وهى بهذا ترمى عن طريق القانون إلى حل الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية التى تتعارض مصالحها.

> **وهى رغم ذلك تستدعى مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين، فهى لا يمكنها أن تكون عقلانية خالصة، وتحاول جاهدة الحفاظ على عقلانية تنظيم سياسى مؤسس على الحق وفكرة الحرية والمساواة بينما يقيم الرجال علاقات وجد مشبوب وتقع بينهم خلافات وصراعات. ويعد استحداث جماعة من المواطنين مفارقة حقيقية. والمواطنة مثلها فى ذلك مثل كل اختراعات الإنسان التى تستدعى الاستعانة بالعقل لا بالوجد والأحاسيس المشبوبة، هشة ومهددة دوما، وفى حاجة مستدامة للحماية. غير أنه ربما بسبب تجاوب الحرية والطموح إلى المساواة مع طموحات طبيعية لدى كل البشر**

انتهى الأمر بالأنظمة المؤسسة على المواطنة إلـــى مقاومـــة المشروعين السياسيين الكبيرين فى القرن العــشرين اللـــذين حاولوا تدميرهما، وهما: النازية والشيوعية.

قائمة المراجع

الفصل الأول
الحداثة السياسية

FURET, François, *La Révolution en débat* (1980-1997), Paris, Gallimard, «Folio», 1999.

GAUCHET, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 1989.

MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1987.

RIALS, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, «Pluriel», 1989.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, «NRF Essais», 1994.

Collectif, *Le piège de la parité*, Paris, Hachette «Pluriel», 1999.

الفصل الثانى

النقاد

ARON, Raymond, *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Hachette, «Pluriel», 1976

BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution française* (1790), Paris, Hachette, «Pluriel», 1989.

ESPING-ANDERSEN, Gosta, *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne* (1990), Paris, PUF, «Le lien social», 1999.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *Philosophie politique*. T. III : *Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (1985), Paris, PUF, «Quadrige», 1996.

SCHNAPPER, Dominique, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, «NRF Essais», 2002.

الفصل الثالث

المؤسسات

BADIE, Bertrand et HERMET, Guy, *Politique comparée*, Paris, PUF, « Thémis », 1990.

COSTA-LASCOUX, Jacqueline, *Les trois âges de la laïcité*, Hachette, « Questions de politique », 1996.

FAVRE, Pierre (dir.), *La manifestation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990.

PORTELLI, Hugues, *Régimes politiques européens*, Paris, Le Livre de poche, 1994.

ROSANVALLON, Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (1992), Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2001.

WOLTON, Dominique, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, « Champs », 1997.

الفصل الرابع

الفردانية الديمقراطية

CARBONNIER, Jean, *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Paris, Flammarion, 1996.

CARBONNIER, Jean, *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Paris, Flammarion, 1996.

GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, «Tel», 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986; *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

SCHNAPPER, Dominique, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1991.

THÉRY, Irène, *Le démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.

الفصل الخامس

المواطنة والأمة

BERTEN, André, DA SILVEIRA, Pablo, POURTOIS, Hervé (prés.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, «Philosophie morale», 1997.

RENAUT, Alain (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. V, *Les Philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

TOULEMON, Robert, *La construction européenne*, Paris, éd. de Fallois/Le livre de poche, 1999.

WAHNICH, Sophie, *L'impossible citoyen. L'Étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997.

المؤلفان فى سطور

١ - دومينيك شنابر

- عالمة اجتماع ومتخصصة فى العلوم السياسية
- حاصلة على درجة الدكتوراه فى علم الاجتماع - عام ١٩٦٧- جامعة باريس
- حاصلة على درجة الدكتوراه فى الآداب -١٩٧٩- جامعة باريس (٥)
- ترأس منذ بداية عام ٢٠١٢ متحف فن وتاريخ اليهودية *MAHJ*
- نالت عن ثلاثة من مؤلفاتها جوائز أدبية فى الأعوام ٢٠٠٢ و٢٠٠٧ و٢٠١١

من مؤلفاتها:

- (1971) *L'Italie Rouge et Noire*, Paris: Gallimard
- (1980) *Juifs et Israélites*, Paris: Gallimard
- (1981 and 1994) *L'Épreuve du chômage*, Paris: Gallimard
- Schnapper, D. / Mendras, H. (eds.) (1989) *Six manières d'être européen*, Paris: Gallimard
- (1991) *La France de l'intégration, sociologie de la nation en 1990*, Paris: Gallimard
- (1992) *L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration*, Paris: Francois Bourin
- Schnapper, D. / Lewis, B. (eds.) (1992) *Les musulmans en Europe*, Observatoire du Changement Social
- (1994) *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard, Paris
- (1997) " Contre la fin du travail"
- (1998) *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard NRF/Essais
- (1999) *La compréhension sociologique* (Paris: PUF)
- (2000) *Qu'est-ce que la citoyenneté ?" (Paris: Gallimard, Folio) et* Questionner le racisme *(en coll. 2000), Paris: Gallimard*
- (2002) *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, (Paris: Gallimard, NRF Essais)

- (2003) *Au fur et à mesure : Chroniques 2001-2002* (Paris: Odile Jacob, « Sciences Humaines »)
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. (2006) *Diasporas et nations*, Paris: Odile Jacob
- (2007) *Qu'est ce que l'intégration?* (Paris: Gallimard, Folio actuel)
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. (2008) *Les mots de la diaspora* Toulouse: Presse de l'université Le Mirail
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. / Raphaël, F. (2009) *La condition juive. La tentation de l'entre-soi*, (Paris: PUF, « Le lien social »)
- (2010) *Une sociologue au Conseil Constitutionnel* (Paris: Gallimard, « NRF Essais »)
- (2011) *L'Engagement*, éd. Fondapol.

٢ – كريستيان باشوليه

مؤرخ متخصص فى دراسة الحقبة المعاصرة، وله من الكتب:

- Chroniques de guerre. (1990).
- Une histoire du XXe Siecle (1996)
- Journal de guerre. (1987).

المترجمة فى سطور:

د. سونيا محمود نجا

- حاصلة على البكالوريوس فى الاقتصاد والعلوم السياسية "شعبة العلوم السياسية" – جامعة القاهرة.
- الليسانس فى اللغة الفرنسية وآدابها – جامعة الإسكندرية.
- الماجستير فى اللغة الفرنسية وآدابها – جامعة الإسكندرية.
- الدكتوراه فى اللغة الفرنسية وآدابها – جامعة الإسكندرية.
- الترجمة – جامعة السوربون.

ومن أهم أعمالها:

١- مترجمة إلى العربية:

1. Carre, Jean – Marie, "Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956 Tome 1 440 pages.

الناشر: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعرى ٢٠٠٦.

2. Saiah- Baudis, Ysabel, "Oum Kalsoum L' étoile de L'Orient, Editions Du Rocher, 2004 325 pages.

الناشر: المركز القومى للترجمة ٢٠٠٨.

٢- مترجمة إلى الفرنسية

١- كتاب "عمارة من أجل عالم متغير" عن أعمال مؤسسة آغا خان.

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٧

٢- الطاهر الحداد، كتاب "امرأتنا فى الشريعة والمجتمع" ١٩٣٠.

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠١١

٣- عبد العزيز جاويش. كتاب "الإسلام دين الفطرة".

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠١٢

التصحيح اللغوي: نهلة فيصل
الإشراف الفني: حسن كامل